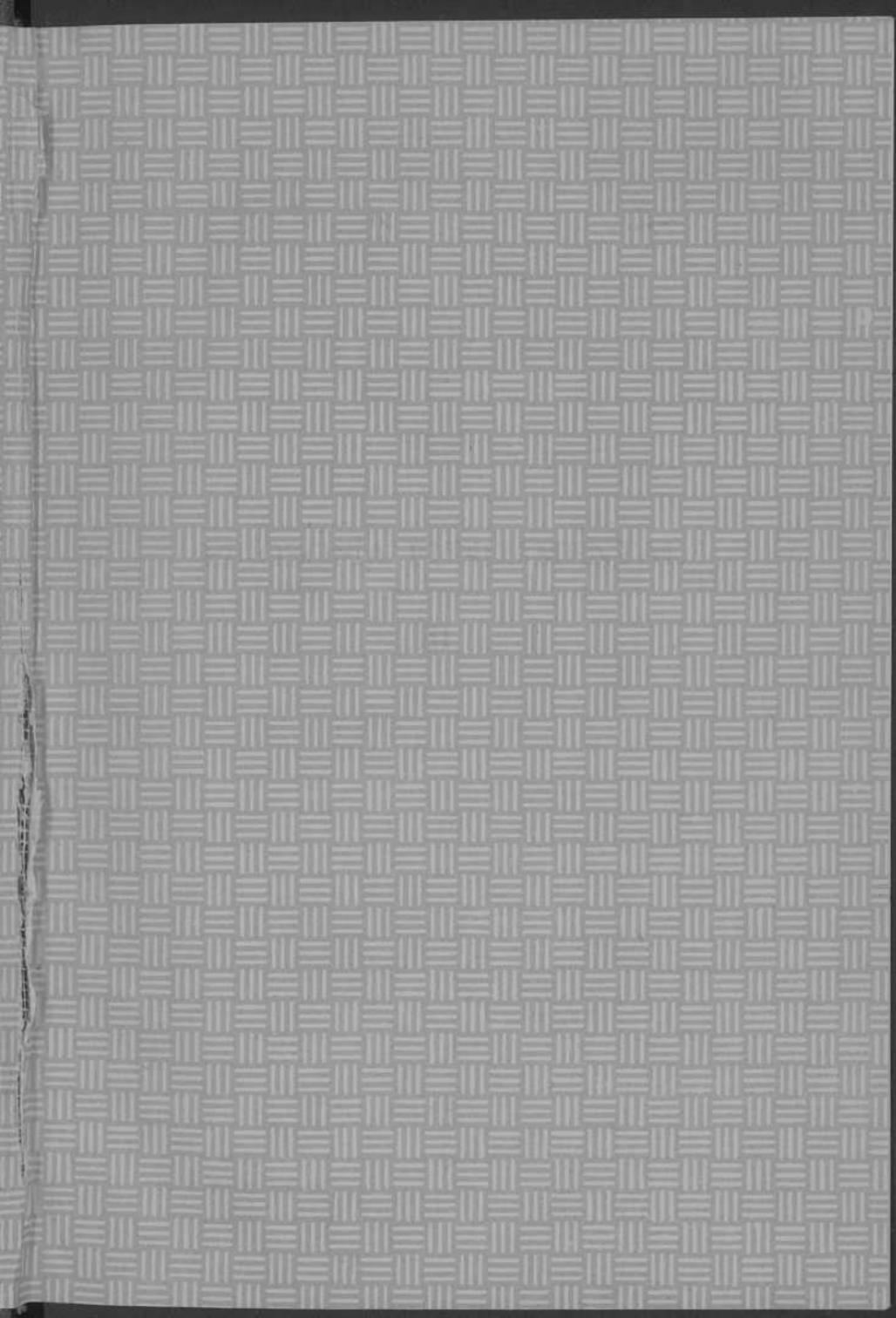


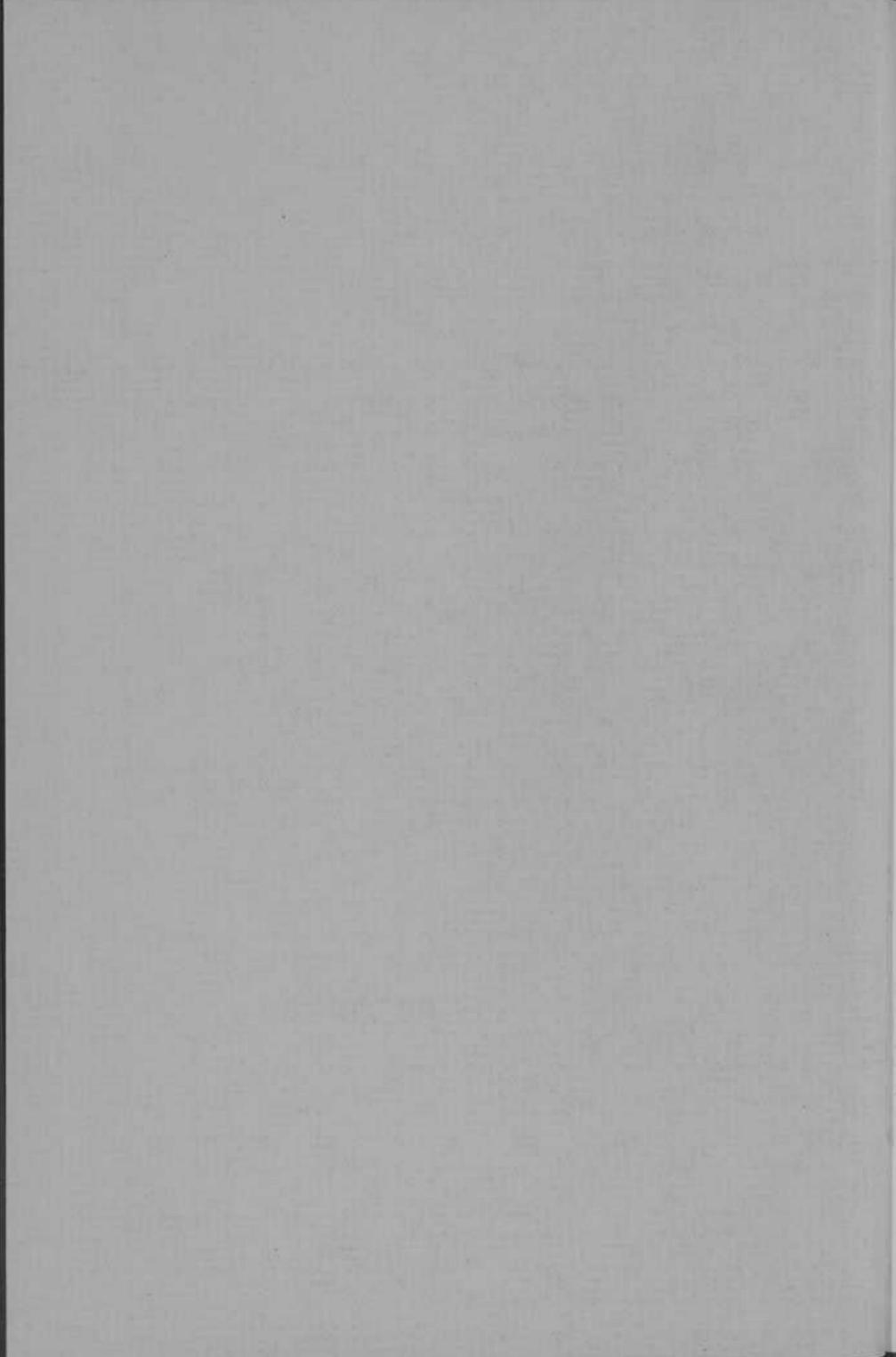
BALMES
FILOSOFÍA
FUNDAMENTAL
Tomo III



Obras Completas XVIII

191





FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

III

OBRAS COMPLETAS
del
Dr. D. JAIME BALMES, Pbro.

Primera edición crítica
ordenada y anotada
por el
P. Ignacio Casanovas, S. J.

VOLUMEN XVIII

BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

R.- 508

R. 26

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

por el
Dr. D. Jaime Balmes, pbro.

Tomo III

B.P. BURGOS
N.R. -----
N.T. 123958
G.B. -----
1944



BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV



Es propiedad de la BIBLIOTECA BALMES.

Imprimi potest. Ioannes Guim, S. I.
PRAEP. PROV. ARAG.

Nihil obstat. Francisco Faura, CANÓ-
NIGO LECTORAL.

Imprimatur. Barcelona, 5 de enero de
1925. EL VICARIO GENERAL, Pascual
Llópez. Por mandato de Su Sra.,
Lic. Salvador Carreras, Pbro. SE-
CRETARIO CANC.

LIBRO CUARTO
DE LAS IDEAS

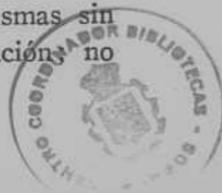
CAPÍTULO I

Ojeada sobre el sensualismo

SUMARIO. — Tránsito de las sensaciones a las ideas. Dicho de Aristóteles. Descartes, Malebranche. Doctrina de Locke. Doctrina de Condillac. Contradicción de este filósofo.

1. Acabamos de tratar de las sensaciones y vamos a ocuparnos de las ideas. Para hacer debidamente este tránsito es necesario investigar antes si hay en nuestro espíritu algo más que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos son algo más que sensaciones transformadas.

Salido el hombre de la esfera de las sensaciones, de esos fenómenos que le ponen en relación con el mundo exterior, se encuentra con otro orden de fenómenos, igualmente presentes a su conciencia. No puede reflexionar sobre las sensaciones mismas sin tener conciencia de algo que no es sensación, no



puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, o sobre la representación interior de ellas, sin experimentar algo distinto de ese recuerdo y de esa representación.

2. Aristóteles dijo: «Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido»; y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Así los conocimientos humanos procedían de lo exterior a lo interior. Descartes vino a invertir este orden, pretendiendo que debía procederse de lo interior a lo exterior; su discípulo Malebranche hizo más: en su concepto le conviene al entendimiento encerrarse en lo interior, no comunicar con lo exterior sino lo menos posible; según él, no hay aliento más nocivo a la salud intelectual que el del mundo de los sentidos; las sensaciones son un perenne manantial de error, y la imaginación es una hechicera tanto más peligrosa cuanto que tiene su habitación a la puerta misma del entendimiento, donde le espera para arrastrarle con su belleza seductora y brillantes atavíos.

3. Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole a la piedra de toque de la observación; pero, a más de la sensación, admitió la reflexión, y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó a esto: según él, todos los actos de nuestra alma no son más que sensaciones transformadas; opina que, en

vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas, el sentido y la reflexión, sería más exacto no reconocer más que uno; ya porque la reflexión no es en su principio sino la sensación misma, ya porque la reflexión es más bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que no el manantial de ellas (*Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*. Resumen de la primera parte).

El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones no son más, en concepto de Condillac, que la sensación transformada de diferentes modos. Por esta razón le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene aquí, y deja a la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos y acabar la obra que ella ha comenzado (*Tratado de las sensaciones*. Prefacio).

4. A la vista de este sistema, en que no se otorgan al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradicción en que incurre su autor cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organización no son más que la ocasión de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural más inexplicable que la de ponerse en relación con objetos que no producen las sensaciones y que son, con respecto a ellas, una mera oca-

sión? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente? En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasión de las impresiones orgánicas, o no se la supone en relación inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, o esa receptividad, no puede aplicarse a las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? O más bien, ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

Condillac, tan enemigo de hipótesis y sistemas, es eminentemente hipotético y sistemático. Concibe el origen y la naturaleza de las ideas a su modo, y a este modo de concebirlas quiere que todo se adapte. Para dar una idea de las opiniones de Condillac y combatir las con buen resultado, al mismo tiempo que con cumplida lealtad, examinaré brevemente los fundamentos de la obra en que más se complace el autor, lisonjeándose de haber dado a su doctrina el mayor grado de claridad y certeza: el *Tratado de las sensaciones*.

CAPÍTULO II

La estatua de Condillac

SUMARIO. — En qué consiste. Cómo falta Condillac a su hipótesis. Le atribuye sin fundamento la idea del yo. Inexactitud de la definición de la atención. Rectificaciones. Imposibilidad de explicar el juicio y la memoria. Dilema contra dicho sistema. Su oposición con la experiencia. Inconveniente bajo el aspecto religioso y moral.

5. Supone Condillac una estatua a la cual anima sucesivamente, concediéndole un sentido después de otro, y comenzando por el olfato dice: «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino a los olores: no puede tener ideas de extensión, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones, como el color, el sonido, el sabor.» (Cap. I.) Si a la estatua no se le concede, como la hipótesis lo exige, ninguna actividad, ninguna facultad, excepto la de sentir el olor, es cierto que no podrá tener ninguna otra idea ni sensación, y aun se puede añadir que la sensación del olor no será para ella ninguna idea.

«Si le presentamos una rosa, continúa Condillac, será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas para sí misma sólo será el mismo olor de la

rosa. Será, pues, olor de rosa, de clavel, de jazmín, de violeta, según los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra, los olores con respecto a ella no son más que sus modificaciones propias o maneras de ser, y no podría creerse otra cosa, siendo éstas las únicas sensaciones de que es susceptible.»

6. Si bien se observa, ya en los primeros pasos se hace dar a la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible se introduce ya uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: la reflexión. Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le atribuye, pues, la conciencia del *yo*, comparativamente a la impresión que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del *yo* con la sensación. Esto es imposible si no hay más que la sensación enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada más que aquella impresión puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexión de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensación; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el orden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece más que un fenómeno que no puede conducir a nada; desde el momento en que sale de la sensación para desenvolverla admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensación y arruina todo su sistema.

La estatua limitada a la sensación del olor no se creará olor; esta creencia es un juicio, supone com-

paración, y nada de esto se halla en el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza, como lo exige la hipótesis de Condillac. Este filósofo comienza sus investigaciones analíticas introduciendo condiciones que él mismo supone eliminadas: quiere explicarlo todo con la sensación sola, y desde sus primeros pasos combina esta sensación con operaciones de un orden diferente.

7. La capacidad de sentir aplicada a la impresión recibida la llama Condillac atención. Si no hay más que una sensación, no habrá más que una atención; pero si las sensaciones se suceden con variedad, dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensación la atención se dividirá entre la actual y la pasada. La atención dirigida simultáneamente a dos sensaciones es la comparación. Con la comparación se percibirán las semejanzas o diferencias; esta percepción es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas; luego la atención, la memoria, la comparación, el juicio no son más que la sensación transformada. En apariencia nada más sencillo, más claro, más verdadero; en realidad nada más confuso, más falso.

8. Por el pronto la definición de la atención es inexacta. La capacidad de sentir, por el mero hecho de estar en ejercicio, se halla aplicada a la impresión: no se siente cuando la facultad sensitiva no está en ejercicio, y no está en ejercicio si no está aplicada a la impresión. En este concepto la atención no

sería más que el acto de sentir: toda sensación sería atención, y toda atención sensación; nadie ha dado jamás a estas palabras semejante significado.

9. La atención es la aplicación del ánimo a alguna cosa, y esta aplicación supone el ejercicio de una actividad concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay atención cuando por un acto reflejo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atención, y sí únicamente sensación más o menos viva, según el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si a las sensaciones muy vivas se las quiere llamar atención, el uso de la palabra será impropio; cabalmente los que sienten con más viveza suelen distinguirse por su falta de atención. La sensación es la afección de una facultad pasiva; la atención es el ejercicio de una actividad, y así es que los brutos no participan de ella sino en cuanto encierran un principio de actividad para dirigir a un objeto determinado sus facultades sensitivas.

10. La percepción de la diferencia de los olores de rosa y de clavel ¿es una sensación? Si se me dice que no, infero que el juicio no es la sensación transformada, pues no es ni siquiera sensación; si lo es, entonces observo que, si es la del clavel o la de la rosa, se sigue que con una sola de estas sensaciones tendré la percepción comparativa, lo que es

absurdo. Si se me dice que es las dos juntas, contesto que esto, o no significa nada para la cuestión, o expresa un absurdo. Porque, si al decir que es las dos sensaciones juntas se quiere dar a entender lo que significan las palabras en su rigor, tendremos una sensación que será al mismo tiempo la de clavel y la de rosa, permaneciendo aquélla distinta de ésta, por exigirlo así la comparación. Pero si se quiere dar a entender que las dos sensaciones existen juntas, nada adelantamos, pues esto lo dábamos ya por supuesto, y la dificultad estaba en explicar cómo la coexistencia producía la comparación y el juicio, o sea la percepción de la diferencia.

La sensación de clavel no es más que sensación de clavel, y la de rosa, de rosa. Desde el momento que se las compara, y se supone en el espíritu un acto por el cual percibe la diferencia, se le atribuye algo más que la pura sensación, se le añade una facultad distinta de la de sentir, esto es, la de comparar las sensaciones y apreciar sus semejanzas y diferencias.

11. Esa comparación, esa fuerza intelectual que lleva los dos extremos a un terreno común sin confundirlos; que ve el punto en que se tocan y el en que se separan; que falla, por decirlo así, entre ellos, es distinta de la sensación; es efecto de una actividad de otro orden: su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condición *sine qua non*, como de causas excitantes; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas, es esencialmente distinta de ellas,

no puede confundirse con ellas sin destruir la idea de la comparación, sin hacerla imposible.

No hay juicio posible sin las ideas de identidad o semejanza, y estas ideas no son sensaciones. Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso a otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de común que se aplica a muchos.

12. ¿Qué le sucederá, pues, a un ser limitado a la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo no sentirá de otro, la una sensación no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será más que una repetición de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad o distinción, de semejanza o diferencia, se admiten ya una serie de actos reflejos que no son sensaciones.

13. Ni la memoria de las sensaciones propiamente dicha puede explicarse por ellas solas, y en esto se equivoca también Condillac. La sensación de olor de rosa que la estatua recibió ayer puede recordarla hoy; pero este recuerdo puede ser de dos maneras: 1.º Reproduciéndose interiormente la sensación sin ninguna causa externa y sin ninguna relación a tiempo pasado, ni, por consiguiente, a la

existencia anterior de una sensación semejante; entonces el recuerdo no es para la estatua un recuerdo propiamente dicho, sólo es una sensación más o menos viva. 2.º Reproduciéndose con relación a una existencia de la misma u otra semejante en un tiempo anterior, en lo que consiste esencialmente el recuerdo; y entonces ya hay algo más que sensación: hay las ideas de sucesión, de tiempo, de anterioridad, de identidad o semejanza, todas muy distintas de la sensación, y no sólo distintas, sino separables.

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse a un mismo tiempo en la memoria; el tiempo, pues, será idéntico y las sensaciones distintas. La sensación puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existía, y hasta sin ningún recuerdo de que haya existido; luego la sensación no envuelve la relación del tiempo; luego éstas son cosas distintas, muy diferentes; luego se engaña Condillac cuando quiere explicar la memoria de las sensaciones por sensaciones puras.

14. Las reflexiones anteriores arruinan enteramente el sistema de Condillac. O admite algo más que sensaciones o no; si lo primero, peca contra su supuesto principal; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva; se verá, pues, reducido a admitir con Locke la reflexión sobre las sensaciones, y, por la misma razón, otras facultades del alma.

15. Compréndese fácilmente lo que han sostenido algunos filósofos de que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, entendiéndose que las sensaciones despiertan nuestra actividad interior y ofrecen, por decirlo así, los materiales a la inteligencia; pero no se comprende cómo se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente sencilla, que en nuestro espíritu no hay más que esos materiales, las sensaciones. Basta fijar un momento la atención sobre nuestro interior para descubrir muchos fenómenos distintos de la sensación y varias facultades que nada tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hubiese limitado a sostener que esas facultades para desenvolverse han menester el sentir como una especie de excitación, nada hubiera dicho que no fuera muy conforme a la sana filosofía; pero pretender que todo lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es más que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observación, es contrariar abiertamente la observación misma, es condenarse a no poder dar un paso en la explicación de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del *Tratado de las sensaciones* parece estar muy satisfecho de su sistema: impresión actual, he aquí la sensación; recuerdo de la sensación, he aquí la idea intelectual: esto, si no es sólido, es alucinador; con la apariencia de una observación delicada se detiene en la superficie de las cosas y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensación; pero es porque Condillac hace hablar a la estatua del modo que a él

le parece bien, sin atenerse a la hipótesis de la sensación sola.

16. Este sistema, a más de su flaqueza filosófica, es funesto a las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay más ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce a necesidades sensibles, a placer o dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?

CAPÍTULO III

Diferencia entre las ideas geométricas y las representaciones sensibles que las acompañan

SUMARIO. — Fenómeno ideológico. Comparación de la idea del triángulo con su representación sensible. Hechos que comprueban la diferencia de estas dos cosas.

17. Nuestras ideas intelectuales andan siempre acompañadas de representaciones sensibles. Esto hace que al reflexionar sobre aquéllas las confundimos con éstas. Digo al reflexionar sobre ellas, mas no al servirnos de ellas. Todos nos servimos muy bien de cada idea según las circunstancias: el error está en el acto reflejo, no en el directo. Conviene no perder de vista esta última observación.

18. Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el triángulo sin que divague por su imaginación la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas, y por este motivo estará el geómetra inclinado a creer que la idea del triángulo no es más que aquella representación sen-

sible. Si así fuese, se verificaría en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es más que el recuerdo de la sensación. En efecto, aquella representación es la sensación repetida; no hay entre las dos afecciones del alma más diferencia sino que la sensación actual es causada por la presencia actual del objeto, y, por tanto, es más fija y más viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que sólo está en el más o en el menos, se puede notar que, si la representación imaginaria llega a un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensación, como les sucede a los visionarios y como todos lo experimentamos durante el sueño.

19. No será difícil demostrar cuán diferentes son la idea del triángulo y su representación imaginaria si se atiende a los hechos siguientes:

1.º La idea del triángulo es una: conviene a todos los triángulos de todos tamaños y de todas especies. La representación es múltiple y varía en tamaño y en forma.

2.º Mientras raciocinamos sobre las propiedades del triángulo estribamos sobre una idea fija, necesaria; la representación cambia incesantemente, sin alterarse la unidad de la idea.

3.º La idea del triángulo de cada especie en particular es clara, evidente, en ella vemos del modo más luminoso sus propiedades; por el contrario, la representación sensible es vaga, confusa; así apenas distinguimos el triángulo rectángulo del acutángulo u obtusángulo de poca inclinación. La idea corrige estos

errores o más bien prescinde de ellos; si se sirve de la figura imaginaria es como de un auxiliar: del mismo modo que al trazar las figuras en el papel damos la demostración, prescindiendo de que sean o no bien exactas, y hasta sabiendo que no lo son y que es imposible que lo sean del todo.

4.^o La idea del triángulo es la misma para el ciego de nacimiento que para el hombre con vista, como lo prueba el que los dos la desenvuelven del mismo modo en sus raciocinios y usos geométricos. La representación es diferente, pues para nosotros es una imagen de lo visto, lo que es imposible en el ciego. Éste, al pensar en el triángulo, no tiene en su imaginación la misma representación sensible que nosotros, ni la puede tener, pues carece de todo lo que se refiere a la sensación de la vista. Si el ciego tiene alguna representación concomitante de la idea, ha de venirle del solo tacto; y para los triángulos de alguna extensión, cuyas tres líneas no pueden ser tocadas juntas, la representación ha de ser una serie sucesiva de sensaciones del tacto, como el recuerdo de un pasaje de música es esencialmente una representación sucesiva. En nosotros la representación del triángulo es casi siempre simultánea, excepto el caso de triángulos muy grandes, mucho mayores que los que acostumbramos a ver, pues en este caso, particularmente cuando no hay costumbre de considerarlos, parece que necesitamos ir extendiendo sucesivamente las líneas.

20. Lo que se ha dicho del triángulo, la más sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor

razón a todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginación, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no podemos imaginarlo con tal perfección que le distingamos de una elipse cuyos dos ejes se diferencien poco entre sí.

CAPÍTULO IV

La idea y el acto intelectual

SUMARIO. — Línea divisoria entre el entender y el imaginar. Consideraciones sobre el nombre de imagen aplicado a las ideas. Nuevas observaciones para distinguir entre la representación sensible y la idea. Inconveniente de llamar a toda idea imagen. La idea y el acto intelectual en sí mismo. Causa de la obscuridad sobre el acto intelectual. Su simplicidad.

21. Demostrado que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resulta también demostrado de toda clase de ideas. Si en algunas podía haber dificultad, era sin duda en las relativas a la geometría, pues éstas tienen objetos que se prestan a ser representados sensiblemente; cuando los objetos no son figurados no pueden ser percibidos por ningún sentido; hablar entonces de representación sensible es incurrir en una contradicción.

22. Estas consideraciones tiran una línea divisoria entre el entender y el imaginar: línea que tiraron todos los escolásticos; línea que conservaron y, por decirlo así, marcaron más Descartes y Malebranche; línea que comenzó a borrar Locke y que hizo des-

aparecer Condillac. Todos los escolásticos reconocieron esta línea; pero así ellos como muchos otros emplearon un lenguaje que, mal entendido, era muy a propósito para contribuir a borrarla. A toda idea la llamaron imagen del objeto; explicaron el acto de entender cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase el objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece a éstos la imagen de la cosa retratada. Este lenguaje dimana de la continua comparación que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar presentes a nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan a representación propiamente dicha son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los objetos es el de la representación imaginaria; y así era peligroso que a ésta se le llamase idea, y a toda idea, representación imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.

23. Santo Tomás llama a las representaciones de la imaginación, *phantasmata*, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo no puede entender sino *per conversionem ad phantasmata*, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representación de la fantasía, que sirve como de material para la formación de la idea y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que

siempre que entendemos se agitan en nuestra imaginación formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si éste los tiene; ya son las imágenes de aquellos con que se le puede comparar; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Así, hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginación bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al *anciano de días*, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un piélago de luz; si de la infinita misericordia, nos retratamos un semblante compasivo; si de la justicia, un rostro airado. Al esforzarnos por concebir algo de la creación se nos representa un manantial de donde brotan la luz y la vida, así como la inmensidad la sensibilizamos también en una extensión sin límites.

La imaginación acompaña siempre a la idea, mas no es la idea; y la prueba evidente e irrefragable de la distinción y diferencia de estas cosas se halla en que si en el acto mismo de tener la imaginación de un piélago de luz, de un anciano, de un rostro airado o compasivo, de manantial, de extensión, etc., etc., se nos pregunta si Dios es algo de aquello, si tiene algo de parecido a nada de aquello, responderemos al instante que no, que esto es imposible, lo que demuestra la existencia de una idea que nada tiene que ver con aquellas representaciones y que esencialmente excluye lo que ellas incluyen.

24. Lo dicho de la idea de Dios es aplicable a muchas otras. Apenas entendemos nada sin que entre como un elemento indispensable la idea de relación. Y ¿cómo se representa la relación? En la imaginación de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que los unen; pero ¿la relación es algo de esto? No. Al preguntárenos en qué consiste, ¿tenemos ni el menor asomo de duda de que pueda ser algo de esto? No.

25. El llamar a toda idea imagen es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento cuando éste ha de ejercer sus funciones. Imagen es lo que representa, *como semejanza*. Y yo pregunto: ¿Cómo se sabe que existe esta representación o semejanza? ¿Cómo se sabe que para entender necesitamos una forma interior que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato cuando se sale del orden sensible? En el orden intelectual hay semejanzas, pero no en el sentido en que las tomamos en el orden material. Yo entiendo, otro hombre entiende también; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, no idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un orden muy diferente de las sensibles.

26. Al entender conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin necesidad de un medio representativo por la semejanza. En-

tendemos la cosa, no la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representación se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere a un objeto? Si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere a lo exterior, me pone en relación con lo exterior sin necesidad de ningún intermedio. Lo que hace ella, también lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relación de la idea con el objeto me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos a un caso en que se hace la transición del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo a la vista un objeto imagen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relación de imagen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas no su representación. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes; luego nada explican para hacer el tránsito del acto interior al objeto, pues no encontramos que ellos puedan hacer para sí lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

27. En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas: útiles si sólo se emplean para llamar y fijar la atención y darse a sí propio cuenta del fenómeno; nocivas a la ciencia si, sacándolas de estos límites, se olvida que son

metáforas y que jamás pueden confundirse con la realidad.

Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo, pero al reflexionar sobre él andamos a tientas, como si en el manantial mismo de la luz hubiese una densa nube que nos impidiese verle con claridad. Así el firmamento está a veces inundado con la luz del sol, mientras el astro cercado de nubes se oculta a nuestros ojos, sin que podamos ni aun determinar su posición en el horizonte.

28. Una de las causas de la obscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, o en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectual, conviene a todos los fenómenos internos. ¿Qué es ver, gustar, oír? ¿Qué es una sensación, un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinación de éstas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para quien no le experimenta también, o no le ha experimentado alguna vez. Todas las explicaciones del mundo no harían entender al ciego de nacimiento lo que es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectual pertenece a esta clase: es un hecho simple que podemos *designar*, mas no explicar. La explicación supone varias nociones cuya combinación se expresa en el discurso; en el acto intelectual no las hay: cuando se ha dicho pensar o entender se ha dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la multiplicidad objetiva; tan simple es el acto con que se percibe un solo objeto, como otro con que se comparan dos o más. Si no es posible hacerlo todo en un acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se enlaza con ellos o los resume, mas no un acto compuesto.

CAPÍTULO V

Cotejo de las ideas geométricas con las no geométricas

SUMARIO. — Límite de la experiencia en las relaciones de la idea con la representación sensible. Ideas geométricas y no geométricas. Origen y aplicaciones de esta clasificación. Superioridad de las ideas no geométricas sobre las geométricas. Pruebas y aplicaciones. Cómo entran en la geometría las ideas aritméticas. La intuición sensible cómo no puede suplir la falta del número. Consecuencias en favor del orden intelectual puro.

29. La idea es cosa muy diferente de la representación sensible, pero tiene con ella relaciones necesarias que conviene examinar. Cuando digo *necesarias* hablo únicamente del modo de entender de nuestro espíritu y en su estado actual, prescindiendo de la inteligencia de otros espíritus y aun de la del humano, para cuando se halle sujeto a condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente unión con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar a todas las inteligencias calidades que tal

vez sólo convienen a la nuestra, y que, quizás respecto de ella misma, se variarán del todo cuando pasemos a otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

30. Fijando la consideración sobre la diferencia de los objetos a que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificación de éstas en geométricas y no geométricas. Las primeras abarcan todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representación del espacio; las segundas se extienden a toda especie de seres, prescindiendo de que sean o no sensibles; aquéllas suponen un elemento primitivo, que es la representación de la extensión, y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen no ofrecen más que la idea de la extensión limitada y combinada de diferentes maneras; éstas nada ofrecen relativo a la representación del espacio, y aun cuando se refieran a él, sólo le consideran en cuanto numerado, por las varias partes en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal, pues aquélla tiene por base la idea de extensión, cuando ésta sólo considera el número, ya sea determinadamente, como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

31. Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas.

En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita a cada paso el auxilio de la aritmética, y ésta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrían tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones más elementales hasta sus complicaciones más sublimes, sin mezclar para nada la idea de la extensión y, por consiguiente, sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha emancipado de éstas y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extensión. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos del auxilio de la aritmética. La comparación de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos, y la medida se refiere a un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: henos aquí en la idea del número, en la operación de contar, esto es, en el terreno de la aritmética.

La misma prueba de superposición, no obstante su carácter eminentemente geométrico, necesita la numeración en cuanto se haga una superposición repetida. Si se comparan dos arcos enteramente iguales, demostrando esta igualdad por medio de la superposición, no necesitamos la idea del número; pero si comparamos dos arcos desiguales con la mira de apreciar la relación de su cantidad y empleamos el método de superponer el menor al mayor repetidas

veces, ya *contamos*, ya empleamos la idea de *número* y nos hallamos otra vez en el terreno de la aritmética. Al comparar entre sí los radios de un círculo sacamos su igualdad por el método de superposición, prescindiendo de la idea de número; pero si nos proponemos conocer la relación del diámetro a los radios, nos valemos de la idea de *dos*, diciendo que el diámetro es duplo del radio, y entramos otra vez en los dominios de la aritmética. A medida que se adelanta en la combinación de las ideas geométricas se van empleando más y más las aritméticas. Así, en el triángulo entra por necesidad la idea del número *tres*, y en una de sus propiedades esenciales entran la de *suma*, la de *tres* y la de *dos*: la *suma* de los *tres* ángulos de un triángulo es igual a *dos* rectos.

32. No se crea que la idea del número pueda ser reemplazada por la intuición sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuición en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginación un triángulo y hasta un cuadrilátero; la representación se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; más todavía de un hexágono o un heptágono; y en llegando la figura a cierto número de lados se va escapando a la intuición sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto apreciarla por la mera intuición. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginación un polígono de mil lados?

33. Esta superioridad de las ideas no geométricas con respecto a las geométricas es sumamente notable, porque indica que la esfera de la actividad intelectual se dilata a medida que se eleva sobre la intuición sensible. La extensión, que, como hemos visto ya (lib. 3.^o), sirve de base no sólo a la geometría, sino también a las ciencias naturales, en cuanto representa sensiblemente la intensidad de ciertos fenómenos, es del todo inútil para hacernos penetrar en la íntima naturaleza de éstos y conducirnos de lo que *aparece* a lo que *es*. Esta idea y las demás que a ella se subordinan es, por decirlo así, una idea inerte de la cual no brota ningún principio vital que fecunde nuestro entendimiento y mucho menos la realidad: fondo insondable en que puede ejercerse nuestra actividad intelectual con la seguridad de no encontrar en él otra cosa que lo que pongamos nosotros mismos; objeto muerto que se presta a todas las combinaciones imaginables sin que por sí mismo sea capaz de producir nada ni contener sino lo que se le ha dado. Los físicos, al considerar la inercia como propiedad de la materia, han atendido, tal vez más de lo que ellos se figuran, a la idea de extensión, que nos presenta lo inerte por excelencia.

34. Las ideas de número, de causa, de substancia son fecundas en resultados y se aplican a todos los ramos de las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, pues que sin ellas se desvanece como fugaz ilusión. Conducidlas por todo el

ámbito que ofrece objetos a la actividad intelectual, y a todo se extienden, a todo se aplican, para todo son necesarias, si se quiere que la inteligencia pueda percibir y combinar. Es indiferente que los objetos sean sensibles o insensibles, que se trate de nuestra inteligencia o de otras sometidas a leyes diferentes; dondequiera que concebimos el acto de entender concebimos también aquellas ideas primitivas como elementos indispensables para que el acto intelectual pueda realizarse. La existencia misma y hasta la posibilidad del mundo sensible son indiferentes a la existencia y combinación de dichos elementos: ellos existirían en un mundo de inteligencias puras aun cuando el universo sensible no fuera más que ilusión o una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hacedlas salir de la esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundaréis serán palabras que no significan nada. Las ideas de substancia, de causa, de relación y otras semejantes no brotan de las ideas geométricas: cuando nos fijamos en estas solas tenemos delante un campo inmenso donde la vista se dilata por espacios sin fin, pero donde reinan el frío y el silencio de la muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en este campo os propongáis introducir, es necesario traerlos de otra parte; es necesario emplear otras ideas, combinarlas, para que de su combinación surjan la vida, la actividad, el movimiento; para que en las ideas geométricas se vea algo más que ese fondo inmóvil, inerte, vacío, cual concebimos las regiones del espacio más allá de los confines del mundo.

35. Las ideas geométricas propiamente dichas, en cuanto se distinguen de las representaciones sensibles, no son simples, pues encierran por necesidad las de relación y número. No se da un paso en geometría sin comparar, y esta comparación se hace casi siempre interviniendo la idea de número. De donde resulta que las ideas geométricas, en apariencia tan diferentes de las puramente aritméticas, son idénticas con ellas, en cuanto a su forma, o bien en cuanto a su carácter ideal puro; y sólo se distinguen de las mismas en que se refieren a una materia determinada, cual es la extensión, tal como se ofrece en la representación sensible. Luego la inferioridad de las ideas geométricas que he consignado anteriormente (31) sólo se refiere a su materia, o sea a las representaciones sensibles, que presupone como un elemento indispensable.

36. Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro y su distinción de las facultades sensitivas. En efecto: por lo mismo que, aun con respecto a los objetos sensibles, empleamos ideas que nos sirven también para otros no sensibles, con solas las diferencias que consigo trae la diversidad de la materia percibida, se deduce que más arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reúnen todas las percepciones intelectuales y donde reside esa fuerza intrínseca que, si bien es excitada por las impresiones sensibles, se

desenvuelve también por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas, por decirlo así, en propia substancia, por medio de una asimilación misteriosa.

37. Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del *entendimiento agente* de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos a analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algún rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y origen de nuestras ideas.

CAPÍTULO VI

En qué consiste la idea geométrica y cuáles son sus relaciones con la intuición sensible

SUMARIO. — No se elude la dificultad. Análisis de la idea del triángulo. Sus relaciones necesarias con la intuición sensible. Cómo el acto intelectual se refiere a ella indeterminadamente. La idea es el acto perceptivo. Nuevos ejemplos. Un polígono de un millón de lados. Un polígono en general. Cómo el acto perceptivo no necesita intermedio para ejercer su actividad sobre la intuición sensible. Centro común: la conciencia.

38. En los capítulos anteriores he distinguido entre las ideas puras y las representaciones sensibles, y creo haber demostrado la diferencia que va de aquéllas a éstas, aun limitándonos al orden geométrico. Mas con esto no queda explicada la idea en sí misma; se ha dicho lo que no es, pero no lo que es; y aunque llevo indicada la imposibilidad de explicar las ideas simples y la necesidad de contentarnos con designarlas, no quiero limitarme a esta observación, en la cual más bien parece que la dificultad se elude que no que se suelta. Sólo después de las debidas investigaciones con que se pueda comprender mejor lo que se intenta *designar* será lícito limitarnos a la desig-

nación, porque entonces se echará de ver que la dificultad no ha sido eludida. Comencemos por las ideas geométricas.

39. ¿Es posible una idea geométrica sin representación sensible, concomitante o precedente? Para nosotros creo que no. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere a líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuición sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere a esa intuición sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos sin esas líneas representadas o representables? ¿Qué será el área del triángulo si se prescinde de un espacio, de una superficie representada o representable? Se puede desafiar a todos los ideólogos a que den un sentido a las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representación sensible.

40. Las ideas geométricas, tales como nosotros las poseemos, tienen una relación necesaria a la intuición sensible: no son ésta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relación propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definición entran las ideas siguientes: espacio, cerrado,

tres, líneas. Las cuatro son indispensables; en quitando cualquiera de ellas desaparece el triángulo. Sin espacio no hay triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con un espacio y tres líneas que no cierran la figura tampoco se forma un triángulo; luego no se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra una figura con más de tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si se toman menos de tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea de tres es necesaria en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la idea de línea es no menos necesaria que las otras, pues que sin ella no se concibe el triángulo.

Aquí es de notar que se combinan varias ideas distintas, pero todas referidas a una intuición sensible, bien que de una manera indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean largas o cortas, de que formen ángulos más o menos grandes, de lo cual no se puede prescindir en ninguna intuición determinada, porque ésta, cuando existe, tiene calidades propias; de lo contrario no sería una representación determinada, y, por tanto, no fuera sensible, como se la supone; pero, aunque la referencia sea a una intuición indeterminada, supone siempre alguna, existente o posible; pues en otro caso le faltaría al entendimiento la materia de combinación, y las cuatro ideas que hemos encontrado en la del triángulo serían formas vacías que no significarían nada y cuya combinación fuera extravagante o más bien absurda.

41. Parece, pues, que la idea del triángulo no es más que la percepción intelectual de la relación que entre sí tienen las líneas, presentadas a la intuición sensible, pero considerada ésta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite a casos ni especies particulares. Con esta explicación no se pone una cosa intermedia entre la representación sensible y el acto intelectual: éste, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos, y en esta percepción pura, simplicísima, consiste la idea.

42. Se entenderá mejor lo que acabo de explicar si, en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente a la intuición sensible, como un polígono de un millón de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es absolutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginación. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual notamos los mismos elementos que en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número *tres* se ha convertido en un *millón*. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un mi-

llón. Encontramos, pues, los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin más determinación que la que consigo trae el número fijo.

43. La idea de un polígono en general, prescindiendo del número de sus lados, no ofrece al espíritu nada determinado en la representación sensible: lo único que de ésta se toma es la idea de línea recta considerada en abstracto y la de un espacio cerrado, mirándolo todo en su mayor generalidad. Con el acto intelectual se percibe la relación que entre sí tienen esos objetos de la intuición sensible, aun en medio de su indeterminación. Este acto perceptivo es la idea. Todo lo demás que se introduce es inútil, y sobre ser inútil es afirmado sin fundamento.

44. Se preguntará tal vez cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuición sensible, la cual es función de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad prescindiré de las cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distinción de las potencias del alma, y me limitaré a observar que, ya sean éstas realmente distintas entre sí, ya no sean más que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia común de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere es una misma, y tiene conciencia de todos

estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce y quien sabe que los ejerce. Hay, pues, en el alma una conciencia única, centro común donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afección recibida, sea cual fuere el orden a que pertenezcan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable a mi teoría, cual es el que la facultad a que corresponde la intuición sensible sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuición sensible. ¿Seguirá de ahí que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuición? No, por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo común: la conciencia; allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

CAPÍTULO VII

El entendimiento agente de los aristotélicos

SUMARIO. — Diferencia entre el sistema de las escuelas y el de Condillac. Cómo explican los aristotélicos el sentido externo y la imaginación. El entendimiento agente es para conciliar la aparente contradicción de dos principios. Atribuciones del entendimiento agente. Consigna un hecho e indica un camino. Kant.

45. Voy a explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicación resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas sólo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda, y que sea lo que fuere de su fundamento no se le puede negar importancia ideológica.

46. En las escuelas se partía del principio de Aristóteles: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. «Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido.» Con arreglo a este principio solía decirse también que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de

los sentidos, «es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito». *Sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Según esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de los sentidos; y a primera vista podría parecer que el sistema de las escuelas era idéntico o muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensación el origen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente a las sensaciones no hay en nuestro entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y a pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

47. El principio fundamental de la teoría de Condillac está en que la sensación es la única operación del alma, y que todo cuanto existe en nuestro espíritu no es más que la sensación transformada de varias maneras. Anteriormente a las impresiones sensibles no admite este filósofo ninguna facultad; el desarrollo de la sensación es lo único que fecunda el alma, no excitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquél una actividad propia, innata, muy superior a todas las facultades del orden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar a cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razón, participación de la luz di-

vina y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, no comunicada por las sensaciones, sino anterior a todas ellas. El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenación permanente del sistema de la sensación transformada, sostenido por Condillac. Para la mejor inteligencia de este punto son necesarias algunas aclaraciones.

48. Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la significación de estas palabras según lo exigía el objeto a que se las aplicaba, consideraban también las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar si no se les unía una forma que las pudiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies o formas, que ponían en acto la potencia sensitiva. La imaginación era una potencia que, si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenía otra cosa que especies del orden sensible, aunque sujetas a las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponían en acto a la potencia imaginativa, que sin ellas no podía ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginación, quisieron los aristotélicos explicar los del orden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, exco-gitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invención era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecían contradecirse.

De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanaban todos de los sentidos, y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y entender. Tirada esta línea divisoria, se hacía una separación entre el orden sensitivo y el intelectual, y como, por otro lado, era preciso establecer una comunicación entre estos dos órdenes, si se quería salvar el principio de que nuestros conocimientos venían de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podía negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales, y como este conocimiento no le era innato, ni podía adquirirle por sí mismo, preciso era establecer una comunicación por medio de la cual el entendimiento alcanzase los objetos sin contaminar su pureza con especies sensibles. La imaginación las contenía, depuradas ya de la grosería del sentido externo: en ella estaban más aéreas, más puras, más cercanas a la inmaterialidad; pero distaban aún inmensamente del orden intelectual, y llevaban consigo el peso de las condiciones materiales, que no les consentía levantarse a la altura necesaria para que pudiesen ponerse en comunicación con el entendimiento puro. Éste, para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente, y si bien es verdad que las divisaba allá a lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podía descender hasta ellas sin faltar a su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador, y éste fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? Vamos a explicarlo.

49. Las especies sensibles contenidas en la imaginación y verdadero retrato del mundo externo no eran inteligibles por sí mismas, a causa de andar en vueltas, no con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, a las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habría resuelto satisfactoriamente el difícil problema, porque en tal caso, aplicando su actividad a las especies sensibles el misterioso transformador, podrían éstas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, *phantasmata*, a la de ideas puras o especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedía ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

50. Esta invención, más bien que ridícula, debería llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella más notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya también porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la dife-

rencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto a los objetos materiales. La indicación del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

Quítese a la explicación de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles y el entendimiento puro.

CAPÍTULO VIII

Kant y los aristotélicos

SUMARIO. — Pasajes de Kant. Examen de su doctrina. Parangón con la de los aristotélicos. Importancia del parangón. Extravío de Kant.

51. A fin de que no se me pueda acusar de ligereza por lo que acabo de decir, comparando la filosofía de las escuelas con la de Kant, en lo relativo a la distinción entre las facultades sensitivas y las intelectuales, voy a examinar rápidamente la doctrina de este filósofo en lo concerniente a esta materia.

Como el filósofo alemán se expresa por lo común con bastante obscuridad, y emplea un lenguaje desusado, que fácilmente se pudiera prestar a interpretaciones diferentes, insertaré sus propias palabras: de esta suerte el lector juzgará por sí mismo y rectificará las equivocaciones en que pueda yo incurrir al comparar la doctrina de Kant con la de los aristotélicos.

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse a objetos, y cualquiera

que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente a las cosas y que el pensamiento sea mirado como un medio constituye la *intuición*. Esta intuición no existe sino en cuanto se nos da un objeto, lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan se llama *sensibilidad*. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: sólo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien los *concebe*, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado referirse directa o indirectamente, por medio de ciertos signos, a intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, puesto que ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

»El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama *sensación*. Toda intuición que se refiere a un objeto por medio de la sensación se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*.» (*Estética trascendental*, 1.^a parte.)

La distinción entre la facultad de sentir y la de concebir es fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la *Estética*, o sea la teoría de la sensibilidad. Más adelante, al tratar de las operaciones del entendimiento, desenvuelve más ampliamente su doctrina; y por el

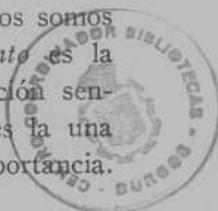
modo en que insiste sobre ella se trasluce que la consideraba como de alta importancia y quizás como el descubrimiento de una región enteramente desconocida en el mundo filosófico. He aquí cómo se expresa en su *Lógica trascendental*:

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por el primero el objeto nos es dado; por el segundo *es pensado* en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu). Intuición y conceptos, he aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuición correspondiente, o una intuición sin conceptos, no pueden dar un conocimiento.

.....

.....

»Llamaremos *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento, se llamará *entendimiento*. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuición no pueda ser sino *sensible*, es decir, que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El *entendimiento* es la facultad de *concebir* el objeto de la intuición sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible a la otra: las dos son de igual importancia.



Sin la sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. Es, pues, igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir, darles un objeto en intuición), y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos. Estas dos facultades o capacidades no pueden suplirse la una a la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada (1) y el sentido no puede pensar: el conocimiento sólo resulta de su unión. No se deben, pues, confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y separarlas cuidadosamente. Nosotros distinguimos, pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir, la *Estética*, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir, de la *Lógica*.» (*Lógica trascendental*. Introducción.)

Nótese bien el sentido de esta doctrina. Se establecen dos hechos: la intuición sensible y el concepto sobre ella; en consecuencia se afirma la existencia de dos facultades: sensibilidad y entendimiento; a la primera corresponden las representaciones sensibles, al segundo los conceptos. Estas dos facultades, aunque diferentes, están íntimamente enlazadas: se necesitan recíprocamente para producir el conocimiento. ¿Cómo se prestan la una a la otra el auxilio de que han menester?

«El entendimiento, dice Kant en otro lugar, ha

(1) Habla de percepción intuitiva, no de la percepción en general.

sido definido más arriba sólo negativamente: una facultad de conocer no sensible. Como nosotros no podemos tener ninguna intuición independiente de la sensibilidad, se sigue que el entendimiento no es una facultad intuitiva. Quitada la intuición, no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo (general). Todas las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y, por consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entiendo por funciones la unidad de acción necesaria para ordenar diferentes representaciones y hacer de ellas una representación común. Los conceptos tienen, pues, por base la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos que el *juzar* por medio de los mismos; y como la intuición es la sola representación que tiene inmediatamente un objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de este objeto, ora sea ésta una intuición, ora sea también un concepto. El *juicio* es el conocimiento mediato de un objeto y, por consiguiente, la representación de este objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable a muchas cosas, y que bajo esta pluralidad comprende también una representación dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto. Así en el juicio: *todos los cuerpos son divisibles*, el concepto *divisible* conviene a otros diferentes conceptos, entre los cuales el de

cuerpo es el a que se refiere aquí particularmente. Pero este concepto de cuerpo es relativo a ciertos fenómenos que tenemos a nuestra vista; estos objetos son, pues, mediatamente representados por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones, pues que en lugar de una representación inmediata, otra más elevada que contiene a la primera con muchas otras, sirve al conocimiento del objeto; así un gran número de conocimientos posibles son reducidos a uno solo. Pero nosotros podemos reducir todas las operaciones del entendimiento al juicio; de suerte que el *entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad de juzgar*, porque, según lo dicho, esto es la facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos; pero los conceptos, como atributos de juicios posibles, se refieren a una representación cualquiera de un objeto todavía indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa alguna cosa, por ejemplo, un metal, que puede ser conocido por este concepto. Este concepto, pues, no es tal sino porque contiene en sí otras representaciones, por cuyo medio se puede referir a objetos. Es, pues, el atributo de un juicio posible, por ejemplo, de éste: *todo metal es un cuerpo.*» (*Lógica trascendental. Analítica trascendental. Lib. I.º, cap. I, sec. I.ª*)

52. En esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera, los hechos sobre que se funda; segunda, el modo con que los examina y explica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto a la observación de los hechos ideológicos: mientras éste no descubre en el espíritu otro hecho que la sensación, ni más facultad que la de sentir, aquél asienta como un principio fundamental la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el alemán, porque tiene en su apoyo la observación de lo que atestigua la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo lo habían obtenido antes muchos otros filósofos y particularmente los escolásticos. También éstos admitían con Kant y Condillac que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero también habían notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, a saber, que las sensaciones por sí solas no bastan a explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que, a más de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

Considera Kant las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento, que éste combina de varias maneras, reduciéndolos a conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es, pues, igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos, esto es, darles un objeto en intuición, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje *el entendimiento agente* de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Substitúyase a *intuición sensible, especie sensible*; a *concepto, especie inteligible*, y nos encontraremos con

una doctrina muy semejante a la de los escolásticos. Hagamos el parangón.

Dice Kant: Es necesaria la acción de los sentidos, o bien la experiencia sensible, para que podamos adquirir conocimiento. Los escolásticos dicen: «Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido.» *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Dice Kant: Las intuiciones sensibles por sí solas son ciegas. Dicen los escolásticos: Las especies de la imaginación, o sensibles, que también se llaman *phantasmata*, no son inteligibles.

Dice Kant: Es indispensable hacer sensibles los conceptos, dándoles un objeto en intuición. Dicen los escolásticos: Es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija a las especies sensibles: *Sine conversione ad phantasmata.*

Dice Kant: Es indispensable hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos. Dicen los escolásticos: Es necesario hacer inteligibles las especies sensibles, para que puedan ser objeto del entendimiento.

Dice Kant que por medio de los conceptos juzgamos, y que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto y, por consiguiente, su representación. Dicen los escolásticos que conocemos los objetos por medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible y es su representación inteligible.

Dice Kant que en todo juicio hay un concepto

aplicable a muchas cosas, el cual bajo de esta pluralidad comprende también una representación dada, la que se refiere inmediatamente al objeto. Dicen los escolásticos que la especie inteligible es aplicable a muchas cosas, porque es universal; pues, aunque abstraída de una especie sensible y particular, prescinde de las condiciones materiales e *individuales*, y, por consiguiente, abraza todos los objetos individuales en una representación común.

Para significar ese acto intelectual, forma, o lo que se quiera, con que el entendimiento, aprovechándose de las intuiciones sensibles, combina, con arreglo a las leyes del orden intelectual, los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras *concepto*, *concebir*. Los escolásticos enseñan también que la especie inteligible, llamada también especie *impresa*, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepción intelectual, de la que resulta el *verbo*, locución interior o especie *expresa*, que también denominan *concepto*.

Dice Kant que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo, general, y que para nosotros no hay verdadera intuición sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relación necesaria a la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo no puede conocer *primo et per se* las substancias inmateriales, resultando que no las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principal-

mente por vía de remoción, *per viam remotionis*, o sea de un modo negativo.

53. El parangón que precede es sobremanera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta a los ojos a la simple lectura del filósofo alemán. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil; es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *crítica de la razón pura*, y que me limito a consignar un hecho poco conocido, cual es el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes los escolásticos.

¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podría afirmar con algún fundamento no ser imposible que el filósofo alemán, hombre muy laborioso, de vasta lectura y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluciese en sus doctrinas. Sin ser plagiario, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy a menudo se verifica que el hombre se figura crear, cuando no hace más que recordar.

54. Aunque el filósofo alemán conviene con los escolásticos en la observación de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquéllos van a parar a un dogmatismo filosófico, él es conducido a un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos más eminentes habían reconocido por incontable se sostiene a los ojos del filósofo alemán. Ha distinguido, es verdad, el orden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solitud que no se la borre jamás; pero, en cambio, ha reducido el mundo sensible a un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y, por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicación que se extienda más allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran a formas vacías que a nada conducen cuando se las quiere aplicar a lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los más profundos metafísicos, y en cuya resolución han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen y columbra la inmensidad de su destino.

CAPÍTULO IX

Ojeada histórica sobre el valor de las ideas puras

SUMARIO. — Diferencias entre Kant y los aristotélicos. Opinan con éstos los metafísicos más eminentes. Importancia de estas cuestiones. La sensibilidad, dato universal y primitivo. Dos escuelas: la sensualista y la intelectualista. Intelectualistas puros y no puros. Acuerdo de éstos con la experiencia. Su principio fundamental: el origen del conocimiento en los sentidos. Los escolásticos admiten verdaderas ideas en el orden intelectual puro. Los conceptos vacíos de Kant. Pasaje de este filósofo. Trascendencia de sus errores. No basta la impugnación. Necesidad de establecer doctrinas.

55. Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy a indicar las diferencias, mayormente en lo que toca a la aplicación de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, a la que consideran como la más digna de las ciencias y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige a todas las demás; por el contrario, Kant, partiendo de los mismos hechos,

arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

56. Es de notar que en esta parte Kant se halla en oposición, no sólo con los escolásticos propiamente dichos, sino también con todos los metafísicos más eminentes que le han precedido. Sobre este particular los escolásticos tienen en su favor a Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibniz.

57. La trascendencia de estas cuestiones no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad más allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental, de las consecuencias, a que se llega, según el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones depende la conservación de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse más importante y elevado a la consideración del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al origen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo

de unos mismos hechos se pueda llegar a resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposición clara de las doctrinas opuestas.

58. Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede haber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por más que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas, al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia a los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad, pues, y los fenómenos que ella contiene han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto a la naturaleza y consecuencias de este dato, mas no en cuanto a la existencia del mismo.

59. La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite más que la sensación y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformación de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos distintos de la sensación, facultades diferentes de la de sentir, y reconoce en el espíritu una línea que separa el orden sensible del intelectual.

60. Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el orden sensible, no sólo

como distinto, sino también como separado del orden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece que el orden intelectual nada puede recibir del sensible, a no ser exhalaciones malignas que o emboten su actividad o la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un orden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que, cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageración en los tiempos modernos por el autor de la *Investigación de la verdad*. La otra ramificación de dicha escuela, aunque admite el orden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicación con los fenómenos sensibles; antes, por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender a dicha comunicación.

61. La experiencia enseña que esta comunicación existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse a una especie de suicidio del espíritu. Por esta razón la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicación el orden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

62. Esta escuela, que admite la existencia de los dos órdenes sensible e intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicación e influencia recíprocas, tiene por principio fundamental que el origen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo éstos las causas excitantes de la actividad intelectual y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que después ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

63. Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos; pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van a parar a consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del orden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden, sin embargo, que en el entendimiento hay algo realmente, lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no sólo materiales, sino también inmateriales. Las ideas del orden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstracción y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad fuera del orden sensible.

64. En esta explicación del orden intelectual puro están acordes los metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de atribuir a las ideas un valor objetivo real y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad independientemente de los fenómenos sensibles. Estas escuelas, si bien discordes en cuanto al origen de las ideas, convienen en lo tocante a la realidad y valor de las mismas.

65. Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un orden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuición sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que a nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos sólo significan algo cuando se los llena, por decirlo así, con intuiciones sensibles; en saltándoles estas intuiciones no corresponden a nada, ni pueden tener más uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradicción, pero sin que jamás puedan dar ningún resultado.

«El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *a priori*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Éste es un principio que, si puede ser conocido con convicción, trae las más graves consecuencias. El uso trascendental

de un concepto en un principio consiste en que se refiere a las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico se refiere a los solos fenómenos, es decir, a los objetos de una experiencia posible, por donde se echa de ver que este último uso es el solo que pueden tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera; sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la función lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado a su concepto sino en la intuición; y aunque una intuición pura sea posible *a priori* antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y, por consiguiente, su valor objetivo sino por la intuición empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean *a priori*, se refieren, no obstante, a intuiciones empíricas, es decir, a datos de la experiencia posible. *De otro modo no tienen ningún valor objetivo, no son más que un verdadero juego, ya de la imaginación, ya del entendimiento*, con las representaciones respectivas de una u otra de estas facultades... ..

»Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman, lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto sin atenernos a las condiciones de la sensibilidad, por con-

siguiente, a la forma de los fenómenos, condiciones a las cuales deben restringirse estas categorías como a su *único* objeto. Si esta condición desaparece, desaparecerá también *todo valor, todo sentido*, esto es, toda relación al objeto, y con ningún ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos... ..

»Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible; si se las toma como conceptos de las cosas en general y, por consiguiente, de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la función lógica en los juicios, como la condición de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicación y su objeto, y, por consiguiente, ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervención de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo... ..

»Se sigue incontestablemente de lo dicho que los conceptos puros del entendimiento no pueden *jamás tener un uso trascendental* y sí únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren a los objetos de los sentidos sino cuando los sentidos están en relación con las condiciones generales de una experiencia posible; *pero jamás a las cosas en general*, sin relación a la manera con que nosotros las podemos percibir.» (*Lógica trascendental*, lib. 2.º, cap. III.)

66. Así destruye Kant toda la ciencia metafísica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas más fundamentales, más preciosas, más sagradas del espíritu humano. Según él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los límites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuición sensible. Los principios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico se reducen a formas vacías, a palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología, con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el origen de las cosas, nada vale a los ojos del filósofo alemán. «Estos principios, dice, son simplemente principios de la exposición de los fenómenos; y el nombre *fastuoso de una ontología* que pretende dar un conocimiento sintético *a priori* de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo, *el principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominación modesta de simple *analítica del entendimiento puro.*»

67. Difícilmente se puede encontrar doctrina más dañosa. ¿Qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿A qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas más fundamentales y sus principios más elevados no tienen ningún valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es más para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de

ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones y se envanece con creaciones imaginarias a las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y sólo sabemos lo que nos *aparece*. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar a él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el germen de las mayores extravagancias y de los más funestos errores. Él es quien ha hecho una revolución filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso, no viendo, sin duda, el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto más peligroso cuanto más se envuelve con formas analíticas.

68. Sin embargo de la importancia que doy a la impugnación de los errores del filósofo alemán, no pienso seguirle paso a paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnación tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector, porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero más útil examinar detenidamente las cuestiones a medida que se vayan ofreciendo según el orden de materias, establecer mi opinión, apoyarla del mejor modo que alcance, y

luego rebatir los errores de Kant cuando se los encuentre al paso obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que a los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario, sino que ha de pretender a fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquél ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que substituya a lo impugnado; quien impugna niega, y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresión, que estoy lejos de tener por inútil; a la vista de la trascendencia de los errores del filósofo alemán he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse a ese diluvio de errores que amenazan una inundación en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora, pero abunden las doctrinas positivas; en la extensa línea en que despliega el error sus ataques no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que

rechacen al enemigo, es preciso fundar colonias, focos de civilización y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país le hagan prosperar y florecer.

CAPÍTULO X

La intuición sensible

SUMARIO. — Qué es la intuición. Es propia de las facultades perceptivas. Cuáles son las sensaciones externas intuitivas. Por qué no lo son las internas. Lo serían sin la reflexión. Sin ésta unas lo serían siempre, otras nunca. Sentido de esta aserción.

69. ¿En qué consiste la intuición? La intuición propiamente dicha es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: así lo indica la significación latina del nombre, el cual se deriva del verbo *intueri*, mirar una cosa que se tiene presente.

70. La intuición no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afección y el objeto que la causa. No quiero decir que semejante distinción haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de referir a un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas a ningún objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera intuición: ésta parece envolver el ejerci-

cio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuición no siempre ha de ser externo; puede ser una de las afecciones o acciones del alma objetivadas por un acto de reflexión.

71. Las sensaciones que con más propiedad se llaman intuitivas son las de la vista y del tacto, puesto que, percibiendo la extensión misma y siéndonos imposible considerar a ésta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relación a un objeto. Los demás sentidos, aunque en algún modo están relacionados con la extensión, no la perciben directamente; y, por tanto, si estuviesen solos tendrían más de afectivo que de intuitivo, esto es, que el alma sería afectada por estas sensaciones sin necesidad de referirlas a objetos externos. Si la reflexión, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase a enseñar, como en efecto lo enseñaría, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habría verdadera intuición, porque ésta no existiría ni para los sentidos, que permanecerían ajenos a las combinaciones reflexivas, ni para el entendimiento, que conocería la causa de las sensaciones, no por intuición, sino por discurso.

72. De esto se infiere que no toda sensación es intuición, y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, o la producción, imaginaria también, de sensaciones posibles, aunque se llamen a menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, a causa de que no se refieren a un

objeto. Sin embargo, aquí es menester observar que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna tal vez deben el no referirse a objetos al hábito de la reflexión, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor o menor viveza de las sensaciones, su enlace más o menos constante y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente a un objeto, como las sensaciones externas, y las que sólo le tienen pasado o posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna se halla del todo abandonada a sí misma, sin el auxilio de la reflexión, trasladada a lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algún trastorno cerebral la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexión.

73. La causa de que la sensibilidad entregada a sí misma objetive todas sus impresiones se halla en que, siendo una facultad no reflexiva, no puede distinguir entre la afección procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparación, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara, de donde resulta que, cuando el sujeto no hace más que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir la existencia o la falta del orden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado; lo que no se halla en éste, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte, por lo cual se echa de ver que abandonada a sí misma objetivará su impresión, se creará siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

74. Es digno de notarse que, de las facultades sensitivas, las unas serían siempre intuitivas, esto es, se referirían siempre a un objeto externo si no las acompañase la reflexión; mientras que otras no lo serían jamás si estuviesen separadas de la reflexión o no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real o aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse sin dicha representación. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa; si las referimos a los objetos es por reflexión, y cuando ésta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no sólo el principio de causalidad, sino también la sensación en sí misma, fácilmente conocemos la ilusión y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie, por más esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no

hay algo real, semejante a la representación sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

75. Cuando digo que algunas sensaciones no serían intuitivas si no las acompañase la reflexión, no quiero dar a entender que el hombre las refiera a un objeto, previa la reflexión explícita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (véanse libs. 2.^o y 3.^o) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente a toda reflexión; sólo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas y en completo aislamiento, no se encuentra una relación necesaria a un objeto como representado, y que probablemente en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexión confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI

Dos conocimientos: intuitivo y discursivo

SUMARIO. — Conocimiento intuitivo. Intuición sin idea y por idea. Conocimiento discursivo. Ejemplo sensible de estos dos conocimientos. No es Kant su inventor. Teólogos. Doctrina del cristianismo sobre este punto.

76. Explicada la intuición sensible, pasemos a la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra función que la de contemplarle; por esto se llama intuición, de *intueri*, mirar.

77. Esta intuición puede verificarse de dos maneras: o presentándose el objeto mismo a la facultad perceptiva, uniéndose a ella sin ningún intermedio; o bien con la intervención de una idea o representación que ponga en acto a la facultad perceptiva de modo que ésta vea al objeto en aquella representación, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podría verificar la

unión del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo basta una representación que haga las veces del objeto, y, por tanto, no es indispensable que éste sea inteligible con inteligibilidad inmediata (1).

78. El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma, por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo a la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es, sin necesidad ni aun posibilidad de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son; el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones: es un objeto dado a la facultad perceptiva, sobre el cual ésta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece a mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuición intelectual puede unirse inmediatamente a la facultad perceptiva, o bien presentársele por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo

(1) Véase lo dicho sobre la *representación, inteligibilidad inmediata y representación de causalidad y de idealidad* en los capítulos X, XI, XII, XIII del libro 1.º de esta obra.

podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen a las del hombre visto por sí mismo o por un retrato. En ambos casos habría la intuición de la fisonomía, y no serían necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarla.

Pero supongamos que se me habla de una persona a quien no he visto jamás y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunión formaré idea del semblante que se me acaba de describir. A esta representación imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellas el concepto total representante del objeto.

79. Kant en su *Crítica de la razón pura* habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo, bien que sin explicar con entera claridad los caracteres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea, sin embargo, que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo alemán; muchos siglos antes las habían conocido los teólogos; y no podía menos de ser así, cuando la distinción entre la intuición y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religión admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de

Dios aun en esta vida. El Sagrado Texto nos dice que podemos conocer a Dios por sus obras, que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles, que los cielos cuentan su gloria y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos; que son inexcusables los que, habiendo conocido a Dios de esta manera, no le glorificaron como debían; pero esta misma religión nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán a Dios de otro modo, cara a cara, viéndole tal como es. He aquí, pues, al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva a Dios procediendo de los efectos a la causa y reuniendo en ésta las ideas de sabiduría, de omnipotencia, de bondad, de santidad, de perfección infinita; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios, en que el Ser infinito se ofrecerá claramente a los ojos del espíritu, no en un concepto elaborado por la razón, ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe, sino tal como es en sí propio, siendo un objeto dado inmediatamente a la facultad perceptiva, no un objeto encontrado por la fuerza discursiva, ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religión cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religión nos enseñase una distinción tan importante en la ciencia ideológica? Y, sin embargo, esta distinción se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta

quién es Dios, responde enumerando sus perfecciones y, por consiguiente, manifestando que le conoce; cuando a este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado responde que para *ver* a Dios, etc.; he aquí la distinción entre el conocimiento discursivo o por conceptos y el intuitivo; al primero se le llama simplemente *conocer*; al segundo, *ver*.

CAPÍTULO XII

El sensualismo de Kant

SUMARIO. — No admite más intuición que la sensible. Supone los conceptos vacíos. Esto coincide con el sistema de Condillac. Cómo cae alternativamente en el sistema de los aristotélicos y en el de Condillac.

80. Kant asegura que mientras estamos en la presente vida sólo tenemos intuición sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuición puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como, por otra parte, según hemos visto ya (cap. IX), Kant no atribuye ningún valor a los conceptos separados de la intuición, se infiere que el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista, y que el autor de la *Crítica de la razón pura* y el del *Tratado de las sensaciones* distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista. Si nuestro espíritu no tiene más intuición que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de éstas sólo se encuentran en el entendimiento funciones puramente

lógicas, que nada significan, que de ningún modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay más que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido a tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

81. En efecto: en el sistema de la sensación transformada se supone en el espíritu una fuerza transformadora; pues de otro modo no sería posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensación, y hasta el título del sistema resultaría contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningún escrúpulo sensualista en admitir la *síntesis de la imaginación*, las relaciones de todas las intuiciones sensibles a la *unidad de la apercepción*, y, por fin, la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que, antes por el contrario, el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu más que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de transformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

82. He aquí, pues, un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo había dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (véase cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo ca-

mino para explicar el orden intelectual puro, vuelve a caer en el sistema de Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicación ninguna fuera del orden sensible, no dicen nada más de lo que enseña Condillac al analizar la generación de las ideas, explicando cómo éstas dimanar de la sensación, por medio de transformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaría sobre los nombres, no sobre las cosas: ningún sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Crítica de la razón pura* cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista alemán. Sería de desear que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII

Existencia de la intuición intelectual pura

SUMARIO. — Tenemos intuición intelectual. Solución de una dificultad. Intuición mediata. Comunicación de los espíritus por la palabra. Esto no quita la intuición. Resultado contra Kant.

83. No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga más intuición que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexión, la comparación, la abstracción, la elección y todos los actos del entendimiento y de la voluntad nada encierran de sensible. Curioso fuera saber a qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: *yo quiero, no quiero, elijo esto, más quiero esto que aquello*. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuición sensible; son hechos de un orden superior a la esfera de la sensibilidad, y que, sin embargo, están presentes a nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos

de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, no por discurso, sino por intuición; luego no es verdad que la intuición del alma sólo se refiera a fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles que le son dados en intuición.

84. Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan, sino en cuanto se refieren a una intuición sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuición sensible, y este algo lo percibimos nosotros, no por discurso, sino por intuición; luego, a más de la intuición sensible, hay otra del orden intelectual puro.

La cuestión no está en si estos conceptos puros tienen o no algún valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto: así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse sin destruir su naturaleza, y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuición sensible y dichos conceptos.

85. Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espíritus no se presentan inmediatamente a nuestra percepción y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo.

sivo; pero, si bien se observa, en esa intuición de nuestros fenómenos internos hallamos la representación, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un orden superior. Aquí tenemos en cierto modo ideas-imágenes, pues que no cabe mejor imagen de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos a los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuición no inmediata, sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imagen en un espejo.

86. La comunicación de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia, íntimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicación con otro, el conocimiento que tiene aquél de lo que pasa en éste no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuición que, aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento o el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento o afecto semejantes a los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no sólo conocemos, sino que *vemos*, la conciencia ajena, siendo a veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va a decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicación. Así sucede cuando decimos:

«Comprendo perfectamente lo que usted piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

87. Esta observación me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del orden sensible, hay conceptos, no vacíos, sino que se refieren a objeto determinado. El que se nos transmita el conocimiento del orden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra o de otro signo, no destruye el carácter de la intuición, pues que se reúnen todas las condiciones necesarias, cuales son: la representación interna y la relación de ésta a un objeto determinado que nos afecta.

88. De este análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que sólo hay en nuestro espíritu intuiciones sensibles, así como la no existencia del problema del filósofo alemán sobre si es posible o no que a otros espíritus les sean dados los objetos en una intuición diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos, puesto que la atenta observación de los fenómenos internos y de la recíproca comunicación de los espíritus nos ha dado a conocer no sólo la posibilidad, sino también la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

CAPÍTULO XIV

Valor de los conceptos intelectuales prescindiendo de la intuición intelectual

SUMARIO. — Opinión común de que las ideas generales no son intuitivas. Valor hipotético de las mismas. Cómo se convierte en positivo. La conciencia es experiencia. La absoluta incomunicación del orden ideal con el real es imposible. Suposición de un espíritu incomunicado. Su tránsito a la realidad.

89. Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuición que la sensible, no se inferiría que los conceptos del orden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se había entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podían referirse *inmediatamente* a un objeto determinado; pero a nadie se le había ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

90. Es cierto que las ideas generales por sí solas no conducen a ningún resultado positivo, o en

otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquéllas y éstas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «Todo ser contingente necesita una causa», esta proposición, aunque muy verdadera, nada me dice en el orden de los hechos si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la proposición expresa una relación de ideas, no de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, no positivo.

91. Esta relación de las ideas envuelve tácitamente una condición, que les da para los hechos un valor hipotético, porque cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa no se entiende afirmar una relación de ideas destituida de toda aplicación posible; antes por el contrario, se quiere significar que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

92. Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo basta que se verifique la condición envuelta en la proposición general. «Todo ser contingente necesita una causa»; esto por sí solo nada me enseña sobre el mundo real; pero desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposición general, antes estéril, se hace sobremanera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente conozco la necesidad de su causa; infiero, además, la necesidad de la proporción que ha de

guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de ésta discurro sobre las que deben hallarse en aquélla. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida a hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, o sea el dato suministrado por la experiencia.

93. Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningún ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aun cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicación con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un orden puramente ideal, puesto que, por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio, y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no sería conciencia.

94. Esta observación destruye por su base el sistema que pretende comunicar el orden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no sólo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante, pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia y la más clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del orden ideal se enlazan indispensablemente con las del real; suponer posible su incomunicación es desconocer un hecho fundamental

de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia.

95. Para evidenciar la verdad y exactitud de la doctrina que precede supongamos a un hombre o más bien a un espíritu humano que ignorase absolutamente la existencia de un mundo externo, la de todo cuerpo y hasta la de todo espíritu; que no supiese nada sobre su origen ni sobre su destino, pero que al propio tiempo ejerciera su actividad intelectual, pues que sin esto sería como una cosa muerta que no ofrecería campo a la observación. Suponiendo que tiene las ideas generales, como de ser y no ser, de substancia y accidente, de absoluto y condicional, de necesario y contingente, etc., es claro que las podrá combinar de diferentes maneras y llegar a los mismos resultados puramente ideales a que llegamos nosotros. Éste es el supuesto más favorable a una serie de conocimientos abstractos, independiente de la experiencia; no obstante, ni aun en este caso las verdades conocidas quedarían limitadas al orden puramente ideal, y sería imposible que no descendiesen al real si no se despojase al ser pensante de toda conciencia de sí propio.

En efecto: por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un ser que puede decirse a sí mismo: «Yo pienso.» Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunión con las verdades generales en una conciencia común para que el ser aislado pueda salir de sí mismo, creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La inestabilidad de sus pensamientos y la perma-

nencia del ser que los experimenta le ofrecerán un caso práctico en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparición y desaparición sucesiva de sus propios conceptos le manifestará realizadas las ideas de ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, más allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio, cuyo hecho, combinado con los principios generales que expresan las relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia.

CAPÍTULO XV

Aclaraciones sobre el valor de los conceptos generales

SUMARIO. — Conocimiento de esencia y de existencia. Ejemplo de un ciego de nacimiento. Los conceptos determinados y los indeterminados. Ampliación del ejemplo del ciego. Solución de la dificultad de Kant sobre la imposibilidad de definir las categorías, sin ejemplos sensibles. Utilidad de los conceptos generales para el pensar y hasta para los usos de la vida.

96. Las ideas que un espíritu aislado se formase de los seres distintos de él, por más vagas que fuesen, no lo serían hasta el punto de no referirse a una cosa real; el espíritu podría no conocer la naturaleza de esta realidad, pero sabría de cierto que existe. Un ciego de nacimiento no se forma idea clara de los colores ni de la sensación de ver; pero ¿ignora por esto que la sensación existe y que las palabras color, ver y otras que se refieren a la vista tienen un objeto positivo y determinado? No, por cierto. El ciego no sabe en qué consisten esas cosas de que oye hablar, pero sabe que son algo; los conceptos que a ellas se refieren pueden llamarse imperfectos, mas no vanos;

las palabras con que los expresa tienen para él una significación incompleta, pero positiva.

97. Hay mucha diferencia entre los conceptos incompletos y los indeterminados: los primeros pueden referirse a una cosa positiva, aunque conocida imperfectamente; los segundos encierran tan sólo una relación de ideas que nada significa en el orden de los hechos. Hagamos palpable esta diferencia ampliando el ejemplo del párrafo anterior.

Un ciego de nacimiento no tiene intuición de los colores ni de nada que se refiera al sentido de la vista, pero está seguro de que existen unos hechos externos que corresponden a una afección interna que se llama *ver*. Su idea es incompleta, pero encierra un objeto determinado. La existencia de éste le es atestiguada por la palabra de los que poseen el sentido de la vista: no sabe lo que es, pero sabe que es; o hablando en otros términos, no conoce la esencia, pero sí la existencia. Supongamos ahora que se trata de la posibilidad de un orden de sensaciones diferentes de las nuestras, y que no se parezcan en nada a ninguna de las que nosotros experimentamos: el concepto que se refiera a las nuevas sensaciones no sólo será incompleto, sino que no tendrá relación con ningún objeto real. La idea general de afección de un ser sensitivo, he aquí todo lo que habrá en nuestro espíritu, pero sin saber nada sobre su existencia y con meras conjeturas sobre las condiciones de su posibilidad. Este ejemplo aclara mi idea: en el ciego de nacimiento que oye hablar de lo perteneciente al

sentido de la vista hallamos un concepto incompleto, pero al cual corresponde la existencia de una serie de hechos, conocida por su espíritu; pero en nosotros, pensando en una especie de sensaciones diferentes de las nuestras, encontramos conceptos que tienen un objeto general, de cuya realización nada sabemos.

98. He aquí explicado cómo nuestro espíritu, sin tener intuición de una cosa, puede, sin embargo, conocerla y estar completamente cierto de su existencia; he aquí demostrado que los conceptos, aunque no se refieran a una intuición sensible, pueden tener un valor, no sólo en el orden de las ideas, sino también en el de los hechos.

99. Para probar la esterilidad de los conceptos fuera de la intuición sensible aduce Kant una razón, y es, que nosotros no podemos definir las categorías y los principios que de ellas emanan sin referirnos a los objetos de la sensibilidad. Esto no prueba nada, porque, en primer lugar, la imposibilidad de una definición no siempre procede de que el concepto que se ha de definir esté vacío; sino que muchas veces dimana de que el concepto es simple, y, por tanto, no es susceptible de una descomposición en partes que se puedan expresar con palabras. ¿Cómo se define la idea de *ser*? En todo cuanto se diga para definir entrará lo definido; las palabras cosa, realidad, existencia, todas significan *ser*.

Como la intuición sensible es la base de nuestras relaciones con el mundo externo y, por consiguiente,

con nuestros semejantes, natural es que al proponernos expresar un concepto cualquiera echemos mano de aplicaciones sensibles; pero de esto no se infiere que independientemente de ellas no haya en nuestro espíritu una verdad real, contenida en el concepto que deseamos explicar.

100. Esta capacidad de conocer los objetos bajo ideas generales es una de las propiedades características de nuestro espíritu; y en nuestra debilidad para penetrar en la esencia de las cosas es un auxiliar indispensable para que podamos pensar. En el curso mismo de los negocios ordinarios de la vida nos acontece necesitar conocimientos de la existencia de una cosa, y de alguno de sus atributos, sin que nos sea preciso tener de ella un conocimiento perfecto. Para estos casos nos sirven las ideas generales, que, ayudadas por algún dato de la experiencia, nos ponen en comunicación mediata con el objeto que no se presenta a nuestra intuición. ¿Por qué no podrá verificarse lo mismo con respecto a los seres insensibles y que sólo son objeto de intuiciones intelectuales? No alcanzo lo que se puede contestar a estas reflexiones, que, a más de tener en su apoyo la observación de los fenómenos internos, están confirmadas por el sentido común.

CAPÍTULO XVI

Valor de los principios independientemente de la intuición sensible

SUMARIO. — Valor del principio de contradicción independientemente de la intuición sensible. Cómo de él se pasa al conocimiento de la realidad. Tránsito de lo conocido a lo desconocido. Necesidad de admitir conocimientos no intuitivos, pero reales.

101. El principio de contradicción, condición indispensable de toda certeza, de toda verdad, y sin el cual así el mundo externo como la inteligencia se reducen a un caos, nos ofrece un ejemplo del valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros independientemente de la intuición sensible.

Al afirmarse la posibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, o bien la exclusión del no ser por el ser, no se une al concepto de ser ninguna idea determinada, y, por tanto, se prescinde absolutamente de toda intuición sensible. Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia, corpóreo o incorpóreo, compuesto o simple, accidente o substancia, contingente o necesario, finito o infinito, siempre se verifica que el ser

excluye al no ser y el no ser al ser, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmación del uno es siempre, en todos casos, en todas las suposiciones imaginables, la negación del otro.

Ahora bien: limitar el valor de estos conceptos a la intuición sensible sería destruir el principio de contradicción. La limitación del principio equivale a su nulidad. Su universalidad absoluta se liga a su necesidad absoluta: si se le restringe, se le hace contingente, porque si suponemos que el principio de contradicción puede faltar en un caso, nos falta para todos. Admitir la posibilidad de un absurdo es negar su absurdidad; si la contradicción del ser y del no ser no existe en todos los supuestos, no existe en ninguno.

102. La dificultad está en saber cómo se puede hacer tránsito del principio de contradicción a las verdades reales, porque no afirmándose en él nada determinado, y sí únicamente la repugnancia del sí al no y del no al sí, tendremos que será imposible afirmar ninguno de estos extremos no negando al otro, y viceversa; y como, por otra parte, esto es imposible limitándonos al solo principio de contradicción, que nada encierra sino la relación más general entre las dos ideas más generales, se infiere que él por sí solo es completamente estéril para conducirnos a ningún resultado positivo. Todo esto es mucha verdad; pero no se opone en nada a lo dicho sobre el valor intrínseco de los conceptos generales.

Ya llevo observado que las verdades del orden puramente ideal sólo tienen un valor hipotético, y que para producir una ciencia positiva necesitan hechos a que puedan aplicarse; pero he observado también que estos hechos los suministra la experiencia, y que todo ser pensante posee cuando menos uno, que es la conciencia de sí propio. Luego todo ser pensante hará un uso positivo del principio de contradicción, supuesto que hallará en su propia conciencia hechos a los cuales le podrá aplicar.

103. Aun admitiendo la suposición de que en nuestro espíritu no hay más intuición que la sensible, no se inferiría que los principios generales y muy particularmente el de contradicción no pudiesen tener un valor positivo; porque si suponemos que estos principios combinados con las intuiciones sensibles producen un conocimiento de que hay otros seres fuera del orden de la sensibilidad, resultará que éstos, sin sernos dados en intuición inmediata, serán realmente conocidos. Esto es lo que se verifica cuando el espíritu humano se eleva por discurso al conocimiento de lo no sensible. De una parte los datos suministrados por la experiencia, y de otra las verdades generales y necesarias, forman un enlace constitutivo de una ciencia positiva, la cual nos guía con entera seguridad al conocimiento de objetos no sometidos a experiencia inmediata.

Esta teoría es tan clara, tan evidente, tan fundada en la conciencia de nuestros propios actos, tan acorde con cuanto observamos en los procedimientos

del espíritu humano, que causa extraña sorpresa el encontrarse con filósofos cuyas erróneas doctrinas obliguen a defenderla y explicarla.

104. El tránsito de lo conocido a lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento, y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se refiera a una intuición. Lo que se nos presenta de este último modo nos es dado, está presente a nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si, pues, no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuición, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces a combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun éstas no conducirán a nada cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran a objetos determinados inmediatamente sentidos. La *Critica de la razón pura* es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse, o sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo.

Reducidos los principios generales al solo valor relativo a las intuiciones sensibles, la ciencia muere. Lo que hemos demostrado del principio de contradicción se aplicará *a fortiori* a todos los demás; si éste no se salva del naufragio, no puede salvarse ninguno. Entonces la necesidad entrañada por los principios resulta minada por su base; nada sabemos sino que hay en nosotros una serie de fenómenos que nos *parecen* necesarios. ¿Cuál es el uso que de ellos podremos hacer fuera del orden subjetivo? Ninguno.

Henos aquí, pues, en el escepticismo más completo, condenados a simples apariencias, sin medio para conocer ninguna realidad.

105. No, no está condenado el espíritu humano a una esterilidad tan desesperante: la razón no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que sólo sirva de entretenimiento. En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, *conoce* lo que no puede *ver* y *presiente* un nuevo mundo que ha de *sentir* un día. La naturaleza está velada a nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por doquiera sombras que nos encubren la realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz; no obstante el profundo silencio que reina en el piélago de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oímos de vez en cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar a playas desconocidas.

CAPÍTULO XVII

Relaciones de la intuición con el grado del ser perceptivo

SUMARIO. — Relaciones de la intuición con la perfección de la inteligencia. Intuición divina. Facultades perceptivas acomodadas al lugar que ocupa cada inteligencia. Por qué tenemos la intuición sensible. Por qué los conceptos generales. Resultado de la unión de aquella con éstas.

106. La perfección de la inteligencia trae consigo la extensión y la claridad de sus intuiciones: cuanto más perfecta sea, será más intuitiva. La inteligencia infinita no conoce por discurso, sino por intuición; no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuición de identidad, en lo que toca a su esencia propia; con intuición de causalidad, en lo relativo a lo que existe o puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuición tanto más perfecta cuanto más elevado es el orden a que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfección de la inteligencia.

107. Según el lugar que ocupa un ser en la escala del universo, serán sus relaciones con los demás

seres. Dios, ser infinito y causa de todo lo que existe o puede existir, tiene íntimas e inmediatas relaciones con todo el universo, no sólo considerado en su conjunto, sino también en sus más pequeños pormenores. Por esta razón existe en Dios una representación perfectísima de todos los seres, no sólo tomados en su generalidad, sino también en sus últimas diferencias. El Ser causa de todo no conoce los objetos por conceptos vagos, por medio de representaciones que sólo le ofrezcan lo que los seres encierran de común; sino que, habiendo causado hasta sus más pequeñas diferencias, es preciso que éstas se presenten a sus ojos con perfecta claridad. Su conocimiento se funda en una realidad infinita que es él mismo; su entendimiento no divaga fluctuante por un mundo ideal e hipotético, sino que, fijo con clarísima intuición en la realidad infinita, ve todo lo que es el ser infinito y todo lo que puede producir con su actividad infinita. Para Dios no hay experiencia procedente de afuera, porque nada puede influir sobre Él; toda su experiencia consiste en el conocimiento y amor de sí mismo.

108. Los seres criados, que ocupan un lugar determinado en la escala del universo, no se refieren a éste sino bajo ciertos aspectos: sus relaciones con los demás están reducidas a un punto de vista al cual se subordinan sus facultades perceptivas. La representación que en sí contienen debe ser proporcionada al conocimiento que ha de producir, de donde resulta que cada ser inteligente tendrá su representación adaptada a las funciones que ha de ejercer en el uni-

verso. Si el ser no pertenece al orden de las inteligencias, sus facultades perceptivas se limitarán a las intuiciones sensibles, en la medida que le corresponde según el lugar a que está destinado.

109. Ya hemos visto que las facultades intelectuales se fecundan con las ideas generales y la intuición de objetos determinados, de lo que se infiere que toda inteligencia ha menester intuiciones si su conocimiento no se ha de limitar a un orden puramente hipotético.

Al espíritu humano, destinado a la unión con el cuerpo y a estar en continua comunicación con el universo corpóreo, le ha sido dada la intuición sensible como base de sus relaciones con los cuerpos. Lo propio les sucede a los brutos: debiendo estar en continuas relaciones con el mundo corpóreo, les ha sido dada también la intuición sensible. Pero limitados a las funciones de la vida animal, carecen de intuiciones superiores a la esfera de la sensibilidad, y no poseen la fuerza necesaria para convertir las representaciones sensibles en objeto de combinaciones intelectuales.

110. Al pasar del bruto al hombre se da un salto inmenso en la escala de los seres. Como toda inteligencia tiene conciencia de sí propia y puede fijar su atención sobre sus actos, el espíritu humano conoce los suyos intuitivamente, y, por tanto, encuentra en sí mismo una intuición superior a la sensible. A más de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza

discursiva, por medio de la cual construimos representaciones con las que llegamos al conocimiento de los objetos que no se ofrecen inmediatamente a nuestra percepción.

Así, partiendo de los datos que nos suministra la experiencia externa e interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo y la causa infinita que los ha criado a todos.

CAPÍTULO XVIII

Aspiraciones del alma humana

SUMARIO. — Aspiraciones de la inteligencia y del sentimiento. Reflexiones sobre estos hechos.

111. La atenta observación de los fenómenos internos nos enseña que el alma humana tiene aspiraciones que van mucho más lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuición inmediata, se lanza en busca de otros de un orden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le *aparecen*, quiere saber lo que *son*.

Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita a percibir los que tiene en su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le preceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta la inefable armonía que preside a la creación. Sus goces más puros los encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limita-

ción de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores a su ser.

112. El fenómeno que notamos en la inteligencia lo descubrimos también en el sentimiento y en la voluntad. Para satisfacer sus necesidades y atender a la conservación del individuo y de la especie tiene el hombre sensaciones y sentimientos que se dirigen a objetos determinados; pero al lado de esas afecciones, limitadas a la esfera en que se halla circunscrito, experimenta sentimientos más elevados que le arrojan fuera de su órbita y que, por decirlo así, absorben su individualidad en el piélagos de lo infinito.

Cuando el hombre se pone en contacto con la naturaleza en sí misma, despojada de todas las condiciones que la refieren a individuos, experimenta un sentimiento indefinible, una especie de presentimiento de lo infinito. Sentaos a la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mugido de las olas que se estrellan bajo vuestros pies, o el silbido de los vientos que las agitan; con la vista fija en aquella inmensidad mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del océano; colocaos en una vasta y desierta llanura o en el corazón de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros que siguen tranquilamente su carrera, como la siguieron muchos siglos antes, como la seguirán siglos después; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos a los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis cómo brotan en ella sentimientos que la conmueven honda-

mente, que la levantan sobre sí misma y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece a sus propios ojos; siente la armonía que preside al conjunto inmenso de que forma una pequeñísima parte: en aquellos momentos solemnes es cuando el genio canta inspirado las grandezas de la creación y levanta una punta del velo que cubre a los ojos de los mortales el esplendente solio del supremo Hacedor.

113. Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso, que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo a objetos individuales: es una expansión del alma que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana a los rayos del sol; es una atracción divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta de este montón de polvo en que nos arrastramos por breves días. Así se armonizan el entendimiento y el corazón; así éste presiente lo que aquél conoce; así se nos avisa por diferentes caminos que no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades a la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra: guardémonos de helar el corazón con el frío de la insensibilidad y de apagar la antorcha del entendimiento con el desolante sople del escepticismo.

CAPÍTULO XIX

Elementos y variedad de caracteres de la representación sensible

SUMARIO. — La extensión y su limitabilidad. Representación interna y externa. Actividad productiva de representaciones. Extensión de esta actividad. Representación pasiva. Espontánea. Libre. Carácter pasivo de las dos primeras. Qué son. Cómo se desenvuelven. El genio en las artes. Construcción de figuras *a priori*. Cómo se hace sin imagen. Conceptos generales. Cómo tienen por objeto la intuición sensible. Oficio de los signos.

114. Examinemos ahora cuáles son los elementos primitivos de las combinaciones de nuestro espíritu, empezando por los sensibles. En todo acto de sensibilidad representativa entra la extensión: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen a meras afecciones del alma, sin relación a ningún objeto.

115. La extensión por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, no se presta a ninguna combinación: sólo ofrece una representación vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma.

Pero si con la extensión se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir, el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica.

116. *Extensión, limitable*, he aquí los dos elementos de la intuición sensible. Estos elementos pueden ofrecérsenos de dos maneras: o bien ligados a sensaciones que nos presentan objetos determinados, o bien como producciones de nuestra actividad interna. Si miro el disco de la luna, tengo una intuición de la primera clase; y si, queriendo considerar las propiedades de un círculo, produzco su representación en mi interior, ésta será de la segunda clase.

117. Esa actividad interior con que producimos a nuestra voluntad y capricho un número indefinido de representaciones, con indefinida variedad de formas, es un fenómeno importante en que conviene fijar la atención. Él nos manifiesta que la actividad productiva no está limitada al orden intelectual puro, pues que la vemos en él sensible, y no como quiera, sino desplegada en una escala infinita. Una recta podemos prolongarla hasta lo infinito; a su lado, en un mismo plano, podemos tirar otras infinitas; la variedad de ángulos en que podemos considerar la posición de varias rectas se extiende hasta lo infinito, de suerte que con solas líneas rectas la actividad productiva en el orden de la sensibilidad no conoce ningún límite. Si, apartándonos de la dirección recta, nos fijamos en las curvas, sus combinaciones en tamaño, en naturaleza, en respectiva posición, en relacio-

nes con ejes determinados, son también infinitas; de suerte que, sin salir del orden sensible, encontramos en nosotros una fuerza productiva de infinitas representaciones, no habiendo menester otros elementos que la extensión terminable o figurable.

118. La facultad representativa sensible se desenvuelve, unas veces, por la presencia de un objeto; otras, espontáneamente, sin ninguna dependencia de la voluntad, y otras, por fin, a consecuencia de un acto libre. No es de este lugar el examen del modo con que el fenómeno de la representación está ligado con las afecciones de los órganos corpóreos; por ahora sólo me propongo consignar y explicar los hechos en la esfera ideológica, prescindiendo absolutamente de su aspecto fisiológico.

Entre las representaciones sensibles arriba clasificadas, y que podríamos llamar *pasivas*, *espontáneas* y *libres*, hay diferencias notables que conviene observar.

119. La representación pasiva es dada al alma independientemente de su actividad. Al estar en presencia de un objeto, con los ojos abiertos nos es imposible no verle, y aun el no verle de cierta manera, en no alterando el punto de vista u otras condiciones de la visión. Por esta causa parece que en el ejercicio de sus sentidos el alma está puramente pasiva, pues que sus representaciones dependen necesariamente de las condiciones a que están sujetos sus órganos corpóreos en relación con los objetos.

120. La representación espontánea, o sea la facultad productiva de representaciones sensibles obrando independientemente de los objetos externos y de la voluntad, parece también tener algo de pasiva y que su ejercicio depende de las afecciones orgánicas. Así parece indicarlo el que estas representaciones suelen existir sin ningún orden, o, a lo más, con el que han tenido en otro tiempo, si son recuerdos de sensaciones anteriores. Nótase también que algunas veces se nos ofrecen estas representaciones no obstante los esfuerzos de la voluntad por disiparlas y olvidarlas; algunas son tan tenaces, que triunfan por mucho tiempo de toda la resistencia del libre albedrío.

Este fenómeno no es fácil explicarlo sino apelando a causas orgánicas que en determinadas ocasiones producen en el alma el mismo efecto que las impresiones de los sentidos externos. Lo cierto es que en algunos casos la representación interna llega a tal punto de viveza, que el sujeto la confunde con las impresiones de los sentidos, lo que tampoco puede explicarse sino diciendo que la afección orgánica interior ha llegado a ser tan fuerte, que ha equivalido a la que hubiera podido causar la impresión de un objeto obrando sobre el órgano externo.

121. En esa producción espontánea es de notar que las representaciones no siempre corresponden a otras recibidas anteriormente, sino que se descubre en ellas una fuerza de combinación, de donde resultan objetos imaginarios enteramente nuevos. Esta combinación a veces se ejerce de una manera completa-

mente ciega, en cuyo caso sólo resultan productos extravagantes; pero otras veces la actividad, sometida a ciertas condiciones independientemente del libre albedrío, produce objetos artísticos bellos o sublimes.

El genio no es otra cosa que la espontaneidad de la imaginación y del sentimiento, que se desenvuelven con subordinación a las condiciones de lo bello. Los artistas no dotados de genio no carecen de fuerza de voluntad para producir las obras del genio; tampoco están destituidos de imaginación para reproducir el objeto bello cuando se les ha presentado; no les faltan discernimiento y gusto para distinguir y admirar los objetos bellos, ni ignoran las reglas del arte y cuanto se puede decir en explicación del carácter de la belleza; lo que les falta es la espontaneidad instintivamente bella; esa espontaneidad que se desenvuelve misteriosamente en los más recónditos senos del alma, que, lejos de estar pendiente de la libre voluntad de su poseedor, le dirige y le señorea, persiguiéndole en el sueño como en la vigilia, en la diversión como en las ocupaciones, y que consume frecuentemente la existencia del hombre privilegiado, cual un fuego violento rompe las paredes del frágil vaso en que se le encierra.

122. La producción libre se verifica cuando las representaciones se nos ofrecen por imperio de nuestra voluntad y bajo las condiciones que ésta prescribe, lo que sucede en las construcciones del arte y en las combinaciones de figuras que sirven de objeto a la ciencia geométrica.

123. Esta construcción *a priori* no puede referirse a un tipo existente en nuestra imaginación, porque en tal caso, como este tipo sería la misma representación sensible, no habría necesidad de construirla. ¿Cómo es posible, pues, que se construya una representación de la cual no tenemos imagen? No basta el que poseamos los elementos, es decir, la extensión figurable, pues que con éstos se pueden construir infinitas figuras; luego se necesita algo que pueda servir de norma para que resulte la representación deseada.

Para la inteligencia de esto conviene observar que las intuiciones sensibles están ligadas a conceptos generales, con cuyo auxilio se pueden reconstruir. Aunque en la actualidad no se me ofrezca la representación sensible de una figura cualquiera, por ejemplo, un hexágono regular, me basta el concepto formado de las ideas, *línea, seis e igualdad de ángulos*, para que pueda producir en mi interior la representación sensible del hexágono y construirla en lo interior si lo necesito. Por donde se echa de ver que la actividad libre productiva de representaciones sensibles determinadas se funda en conceptos generales que, aunque independientes de la sensibilidad, se refieren a ella de un modo indeterminado. De esto resulta también que el entendimiento puede concebirlo sensible indeterminadamente, conservando las condiciones a que están sujetos en sus respectivos casos los elementos suministrados por la sensibilidad, sin que el acto intelectual se refiera a ninguna intuición determinada.

124. Analizando el objeto de estos conceptos generales, referidos a la intuición sensible, considerada también en general, parece que en ellos el entendimiento se ocupa de cosas que no se le ofrecen distintamente y que sólo tiene vinculadas en algunos signos; con la seguridad, empero, de que le es posible desenvolver lo que en éstos se encierra y contemplarlo con entera claridad.

CAPÍTULO XX

Si hay representaciones intermedias entre la intuición sensible y el acto intelectual

SUMARIO. — Se propone la dificultad. Se indica su origen. Distinción de facultades. Su enlace. No hay necesidad de especie intermedia. Entendimiento agente de los aristotélicos.

125. Ocurre aquí la cuestión de si es necesario que el entendimiento, para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuición sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en contacto con el orden sensible (véase cap. VI). A primera vista parece que, en efecto, hay la indicada necesidad, puesto que, siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles. Pero bien examinada la materia parece más probable que no hay necesidad de ningún intermedio, excepto un signo que sirva de enlace a los elementos sensibles y con cuyo auxilio se encuentre el punto donde se han de reunir y las condiciones a que se han de sujetar. Como este signo será una palabra, u otra cosa cualquiera, capaz de ser representada sensiblemente, su mediación tampoco re-

resolvería la dificultad, pues que siempre quedaría la cuestión de cómo el entendimiento se pone en comunicación con el signo sensible.

La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable a la clasificación de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia.

No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de distintos objetos y producen resultados también muy diferentes; esto induce a establecer distinción de facultades y a separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma se ligan en un centro común, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresión sentida, instantáneamente experimentamos una sensación agradable o ingrata a consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos o rechazamos el objeto del pensamiento;

hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese yo que los experimenta. ¿Qué necesidad hay, pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicación las facultades del alma? ¿Por qué ésta, con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en las otras.

126. El *entendimiento agente* de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles, no lo parece tanto si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual. El entender es toda actividad; la receptividad del alma no tiene en ello más parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte a las condiciones entrañadas por la cosa

entendida, y subordinada por otro lado a las condiciones generales de toda inteligencia.

127. No quiero decir que el acto intelectual no se refiera a ningún objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, o por afecciones o representaciones de cualquiera clase, sean activas o pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré: 1.º, que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º, que la misma dificultad objetada milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será también en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro.

Cuando el entendimiento no se refiera a ninguna intuición determinada, y sí únicamente a intuiciones sensibles en general, su objeto inmediato es la posibilidad de ellas también en general, con sujeción a las condiciones del objeto, considerado en general, y a las de toda inteligencia, entre las cuales figura como la primera el principio de contradicción.

CAPÍTULO XXI

Ideas indeterminadas y determinadas

SUMARIO. — Ideas indeterminadas y determinadas. Indeterminación de las de ser, substancia, causa. Condiciones necesarias para su realización actual o posible. Coetejo con la doctrina del capítulo XIV.

128. A más de los actos intelectuales que se refieren a objetos sensibles en general debemos admitir otros, so pena de caer en el sensualismo, limitando el entendimiento a la percepción y combinación de los objetos que le ofrece la sensibilidad. En este caso ¿cuál es el objeto del acto intelectual? He aquí una cuestión tan difícil como interesante.

129. El entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas determinadas o indeterminadas, esto es, por ideas que encierren algo determinado, realizable en un ser que se ofrece o puede ofrecerse a nuestra percepción, o por ideas que representen relaciones generales, sin aplicación a ningún objeto. Es preciso no confundir las ideas generales con las indeterminadas, ni las particulares con las determinadas.

Toda idea indeterminada es general, pero no viceversa; la idea de *ser* es general e indeterminada; la idea de inteligencia es general, pero determinada. La idea particular se refiere a un individuo; la determinada, a una propiedad, y no deja de ser determinada por prescindirse en ella de toda relación a un individuo existente. Esta distinción da lugar a consideraciones de la mayor trascendencia.

130. Parece que el principal objeto del entendimiento, cuando procede por conceptos indeterminados, es el *ser*, en su mayor universalidad. Ésta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se agolpan y ordenan todas las otras. De la idea del ser brota el principio de contradicción con sus infinitas aplicaciones a toda clase de objetos; de ella dimanan también las de substancia y accidente, de causa y efecto, de necesario y contingente, y cuantas se encierran en la ciencia ontológica, que por esta razón se ha llamado ontología, o ciencia del ente.

131. En estos conocimientos, que expresan las relaciones generales de todos los seres, no se contiene nada característico, mientras no salen de su esfera puramente metafísica y no descienden al campo de la realidad.

Para que podamos concebir un ser real es necesario que se nos presente con alguna propiedad. Ser y no ser, substancia y accidente, causa y efecto son ideas sumamente fecundas cuando se las combina con alguna cosa positiva; pero tomadas en general, sin

añadirles nada que las determine, no nos presentan un objeto existente ni aun posible.

132. *Ser*: ¿qué nos ofrece esta idea? La de una *cosa* en abstracto; pero si queremos concebir que esta cosa existe, o es posible, necesitamos pensar que esta cosa es algo con propiedades características. Tan pronto como se nos habla de una cosa que existe buscamos instintivamente qué es, cuál es su naturaleza. Dios es el ser por esencia, es el mismo ser infinito; pero nada representaría a nuestro espíritu si no lo concibiéramos no sólo como ser, sino también como ser inteligente, activo, libre, y con las demás perfecciones de su esencia infinita.

133. La idea de substancia nos ofrece la de un ser permanente, que no está inherente a otro, a manera de modificación. Esta idea, tomada en su generalidad, sin más determinación que la que añade a la idea de ser la de subsistente, tampoco nos ofrece nada real ni realizable. Para que una substancia exista, o sea posible, no basta la permanencia en general, la subsistencia por sí misma, la no inherencia a un sujeto; es preciso, además, alguna nota característica, algún atributo, como corpóreo, inteligente, libre u otro cualquiera, que determine la idea general de substancia.

134. Lo propio se puede decir de la idea de causa o actividad productora. Una cosa activa en general nada nos ofrece real ni posible. Para concebir

una actividad existente necesitamos referirnos a una actividad determinada: no nos basta la idea de hacer o poder hacer, en general; es preciso que nos representemos la acción ejerciéndose de tal o cual modo, refiriéndose a objetos determinados, produciendo, no seres en general, sino seres con sus atributos característicos. Es verdad que no necesitamos saber cuáles son esos atributos; pero sí necesitamos saber que existen con sus determinaciones. La causa más universal que concebimos es la primera, la infinita, Dios; sin embargo, no la concebimos como causa en abstracto, ateniéndonos a la simple idea de actividad productiva, sino que añadimos a la idea general de causa las de inteligencia y voluntad libre. Cuando decimos que Dios es omnipotente extendemos su poder a una esfera infinita: no conocemos los atributos característicos de todos los seres que pueden ser criados por aquella actividad infinita; pero estamos seguros de que todo ser existente o posible tiene una naturaleza determinada, y no concebimos que pueda ser producido un ser, que no sea más que ser, sin ninguna determinación.

135. Esta determinación, indispensable para concebir la existencia o la posibilidad de un ser, no la encontramos en las ideas indeterminadas, y necesitamos tomarla de la experiencia, por cuya razón, si nuestro entendimiento estuviese limitado a la combinación de las relaciones que se le ofrecen en los conceptos indeterminados, se hallaría condenado a una ciencia completamente estéril. Ya hemos visto

(cap. XIV) que la absoluta incomunicación del orden ideal con el real es imposible en no destituyendo al ser inteligente de toda conciencia de sí propio; pero es preciso no contentarnos con saber que existe semejante comunicación, procurando averiguar en qué puntos se verifica y hasta dónde se extiende.

136. Antes de pasar a dicha investigación quiero hacer notar que la doctrina expuesta en este capítulo no debe confundirse con la del capítulo XIV. Allí se manifiesta que las ideas generales por sí solas tienen un valor puramente hipotético y que no conducen a nada real en no combinando con ellas algún dato positivo suministrado por la experiencia; aquí he probado que las ideas indeterminadas de ser, substancia y causa, por sí solas, no bastan a hacernos concebir nada existente ni aun posible si no van acompañadas de alguna idea determinada que dé un carácter a la idea general; allí se daba a las ideas generales un valor hipotético, con respecto a la existencia; aquí se afirma la necesidad de acompañar las ideas indeterminadas con alguna propiedad que las haga capaces de constituir una esencia, siquiera en el orden posible. Éstas son cosas muy diferentes que importa no confundir, para lo cual es necesario no olvidar la distinción entre las ideas generales y las indeterminadas y entre las particulares y las determinadas (129).

CAPÍTULO XXII

Límites de nuestra intuición

SUMARIO. — Sensibilidad pasiva. En qué consiste. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Profundidad del Sagrado Texto cuando dice que el hombre es a imagen y semejanza de Dios.

137. Si podemos señalar los límites del campo de la experiencia y determinar exactamente cuanto en ellos se encierra habremos determinado también los atributos característicos con que un ser puede presentárenos como existente o posible.

138. Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, he aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y he aquí por qué nos es imposible concebir ningún atributo característico de un ser fuera de los cuatro indicados. Examinémoslos separadamente y con detención, puesto que así lo exige la importancia de los resultados que consigno trae el hacer bien este deslinde.

139. Sensibilidad pasiva: Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los

seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce a extensión terminada o figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinación no puede negarse; para nosotros nada más determinado que esos objetos que se presentan a nuestros sentidos, con extensión y figura y demás propiedades anejas a esos atributos fundamentales. El movimiento y la impenetrabilidad son determinaciones que acompañan a la extensión, o más bien son relaciones de la misma extensión. Para nosotros el movimiento es la alteración de las situaciones de un cuerpo en el espacio, o sea la alteración de las posiciones de la extensión de un cuerpo con respecto a la extensión del espacio. La impenetrabilidad es la recíproca exclusión de dos extensiones: las ideas de sólido y líquido, duro y blando y otras semejantes expresan relaciones de la extensión de un cuerpo con respecto a admitir, con más o menos resistencia, la extensión de otro en un mismo lugar.

Nada importan aquí las cuestiones sobre la naturaleza de la extensión; bástanos el que sea para nosotros un objeto determinado que se nos ofrece en intuición clarísima. El atributo de la sensibilidad pasiva ha sido considerado siempre como una de las determinaciones más características, y de aquí es el haber entrado como una clasificación fundamental en la escala de los seres. Tanto en las escuelas como en el lenguaje común son vulgares las divisiones de corpóreo e incorpóreo, material e inmaterial, sensible e insensible; y es fácil notar que las palabras corpóreo, ma-

terial, sensible, aunque no enteramente sinónimas bajo ciertos aspectos, se las suele tomar como tales en cuanto expresan una especie de seres que tienen por propiedad característica esas formas bajo las cuales se ofrecen a nuestros sentidos.

140. La sensibilidad activa es la facultad de sentir. Ésta es para nosotros objeto de experiencia inmediata, pues que la tenemos en nosotros mismos. Con esa presencia clarísima de los actos sensitivos concebimos muy bien lo que es el sentir en los sujetos distintos de nosotros; aunque no tengamos conciencia de lo que pasa en otro sujeto sensitivo cuando ve, sabemos muy bien lo que es el ver: es en los demás lo que en nosotros; en la conciencia propia está tratada la ajena. Cuando se nos habla de un ser sensitivo sabemos muy bien de qué se trata, y no por medio de una idea vaga, sino determinada perfectamente. Al ofrecerse la cuestión de si son posibles otros sentidos, entonces la idea del ser dotado de ellos pierde un tanto de su determinación; nuestro entendimiento no tiene intuición de lo que aquél sería; discurre sobre la realidad o la posibilidad por medio de conceptos generales.

141. La inteligencia, o bien la fuerza de concebir y combinar independientemente del orden sensible, es otro dato suministrado por la experiencia propia. Como que éste es un hecho de conciencia, no le conocemos por ideas abstractas, sino por intuición: es el ejercicio de una actividad que sentimos en nosotros, en ese

yo que somos nosotros mismos; esa actividad está presente para nosotros de un modo tan íntimo, que si alguna dificultad tenemos en percibirla es a causa de su misma unión, de su identidad con el sujeto que la ha de percibir.

La idea de la inteligencia no es para nosotros indeterminada, sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente a nuestra percepción en el fondo del alma. Cuando hablamos de inteligencia tenemos fija la vista en lo que pasa dentro de nosotros: la mayor o menor perfección en la escala de los seres inteligentes la vemos retratada en la gradación de conocimientos que experimentamos en nosotros; y cuando queremos concebir una inteligencia mucho mayor agrandamos, perfeccionamos el tipo que hemos encontrado en nosotros; de la propia suerte que para representarnos objetos sensibles más grandes, más perfectos, más hermosos que los que tenemos a la vista no salimos de la esfera de la sensibilidad, sino que nos valemos de los mismos elementos que ella nos suministra, agrandándolos y embelleciéndolos para que lleguen al tipo ideal preconcebido en nuestra imaginación.

142. La voluntad, compañera inseparable de la inteligencia y que no puede existir sin ella, es, sin embargo, una facultad muy diferente de la misma, porque ofrece a nuestra intuición una serie de fenómenos muy diversos de los intelectuales. Entender no es querer: se puede entender una cosa sin quererla; con el mismo acto de inteligencia en varios tiempos, o

en distintos sujetos, pueden enlazarse actos de la voluntad, no sólo diferentes, sino contradictorios: querer y no querer, o sea inclinación y aversión.

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llamamos actos de voluntad no es un conocimiento general, sino particular; no abstracto, sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurrir, para tener conciencia de que quiere o no quiere, de que ama o aborrece? Este conocimiento es intuitivo en lo tocante a los actos de nuestra voluntad; y con respecto a la de los demás, aunque no tenemos una intuición inmediata, conocemos perfectamente lo que pasa en ellos, viéndolo en cierto modo retratado en lo que experimentamos en nosotros. Cuando se nos habla de actos de voluntad ajena ¿tenemos por ventura ninguna dificultad en concebir el objeto de que se trata? ¿Necesitamos proceder discursivamente por ideas abstractas? No, por cierto: lo que pasa en los demás es lo que pasa en nosotros; cuando quieren o no quieren experimentan lo mismo que nosotros cuando queremos o no queremos; la conciencia de nuestra voluntad es el retrato de todas las demás existentes o posibles. Concebimos una voluntad más o menos perfecta en la que reúne en grado mayor o menor las perfecciones actuales o posibles de la nuestra; y al proponernos concebir una voluntad de perfección infinita elevamos a un grado infinito la perfección actual o posible que encontramos en la finita.

143. Cuando el Sagrado Texto nos dice que el hombre es criado a imagen y semejanza de Dios nos enseña una verdad sumamente luminosa, no sólo bajo el aspecto sobrenatural, sino también bajo el puramente filosófico. En nuestra alma, en esa imagen de la inteligencia infinita, hallamos no sólo un caudal de ideas generales para traspasar los límites de la sensibilidad, sino también una representación admirable, en la cual contemplamos como en un espejo lo que pasa en aquel piélago infinito, que mientras estamos en esta vida no podemos conocer con intuición inmediata. Esta representación es imperfecta, es enigmática, pero es una verdadera representación: en sus pequeñas dimensiones, agrandadas infinitamente, podemos contemplar lo infinito; en sus endebles resplandores se nos refleja el resplandor infinito. La leve centella que salta del pedernal puede conducirnos a la imaginación del océano de fuego que descubren los astrónomos en el astro del día.

CAPÍTULO XXIII

Necesidad entrañada por las ideas

SUMARIO. — Los principios no se forman por inducción. Imposibilidad de una perfecta comprobación experimental. Ejemplos geométricos. Sin verdades necesarias no hay principios, no hay ciencia, ni es posible la observación, ni hay razón humana individual ni general. No sería posible ni la formación ni la conservación del lenguaje. Prueba de la existencia de Dios.

144. Hay en las ideas, aun en las relativas a hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia, y que por lo mismo no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La inducción que resultase se limitaría a un cierto número de hechos, número que, aun admitiéndole tan crecido como podría darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaría infinitamente de la universalidad, que se extiende a todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver que la seguridad con que en ellas estribamos no se apoya en la inducción, sino que independientemente de todo hecho particular

les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

145. La comprobación de las ideas por los hechos es imposible en muchos casos, pues que la debilidad de nuestra percepción y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con toda exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, a causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

146. Apliquemos estas observaciones a las más sencillas verdades de la geometría. No habrá ciertamente quien ponga en duda la solidez de la prueba que se llama de superposición, es decir, que si dos líneas o superficies, puesta la una sobre la otra, se confunden exactamente, serán iguales. Esta verdad no puede depender de la experiencia: 1.º Porque la experiencia está reducida a algunos casos y la proposición es general. Decir que uno sirve para todos es decir que hay un principio general independiente de la experiencia, pues no de otro modo se podría deducir lo universal de lo particular, sino reconociendo una necesidad intrínseca en aquella verdad. 2.º Porque, aun cuando esa experiencia pudiese valer, nos es imposible hacerla exacta, pues la superposición, hecha del modo más delicado que imaginarse pueda, no lle-

gará jamás a la exactitud geométrica, que no consiente que haya la más pequeña diferencia en ningún punto.

Es un teorema elemental el que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos. Esta verdad no puede depender de la experiencia: 1.º Porque de lo particular no se puede deducir lo universal. 2.º Porque toda la delicadeza de los instrumentos para medir los ángulos no llegaría a la exactitud geométrica. 3.º Porque la geometría supone condiciones irrealizables para nosotros en la práctica: las líneas sin grueso y los vértices de los ángulos, puntos indivisibles.

147. Si los principios generales dependiesen de la experiencia, dejarían de serlo, se limitarían a un cierto número de casos. La enunciación tampoco podría ser absoluta, ni aun para los casos observados, porque sería menester ceñirse a lo observado, es decir, a un poco más o menos que jamás llegaría a perfecta exactitud. Así, no podría afirmarse que en todo triángulo los tres ángulos equivalen a dos rectos; se debería decir: en todos los triángulos sobre los cuales se ha podido hacer la experiencia se ha observado que los tres ángulos valen dos rectos, a poca diferencia.

Claro es que con esto se destruirían todas las verdades necesarias, y que las matemáticas mismas no serían más ciertas que las relaciones de los prácticos de una profesión que nos cuentan lo que han observado en los objetos respectivos.

148. Sin verdades necesarias no hay ciencia, y hasta el conocimiento de las verdades contingentes se haría sumamente difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observación, cómo los coordinamos? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales, las de la numeración por ejemplo? Si, pues, aun ni de éstas tuviésemos completa seguridad, ni de los resultados de la observación podríamos tenerla.

149. La razón humana se destruye si se le quita ese fondo de verdades necesarias que constituyen su patrimonio común. La razón individual no podría dar sino muy cortos pasos, puesto que se hallaría abrumada de continuo con la balumba de la observación; distraída sin cesar por las comprobaciones a que siempre tendría que recurrir; falta de una luz que le sirviese para todos los objetos, y privada para siempre de reunir los rayos de la ciencia en un centro común que le permitiese simplificar.

La razón general dejaría también de existir; los hombres no se entenderían; cada cual habría hecho sus experiencias, y como en todas ellas no habría nada necesario, nada que las enlazase entre sí, el conjunto de las observaciones de todos los hombres no tendría ninguna unidad; serían las ciencias un campo de confusión donde el reinado del orden fuera del todo imposible. Las lenguas no se habrían formado, y aun suponiéndolas formadas no se habrían podido conservar. En todas ellas, no sólo en la complicación de un largo discurso, sino también en las enunciaciones más

sencillas, se halla la expresión de un fondo de verdades generales, necesarias, que sirven como de trama para el enlace de las contingentes.

150. Preguntar, pues, si hay verdades necesarias es preguntar si hay razón individual, si hay razón general, si esto que llamamos razón y que encontramos en todos los hombres existe en realidad o es una ilusión de la fantasía. Esa razón existe; negarla es negarnos a nosotros mismos; no querer reconocerla es rechazar el testimonio de la conciencia, que nos asegura de ello en el fondo de nuestra alma; es hacer impotentes esfuerzos para destruir una convicción impuesta irresistiblemente por la naturaleza.

151. Y aquí observaré de paso que esa comunidad de razón entre todos los hombres de todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad que se halla en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradicción de opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un origen común; que el pensamiento no es obra del acaso; que más arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas, desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir y cerciorarse de lo que perciben. El orden admirable que reina en el mundo material, el concierto, la unidad de plan que se descubren en él, no son una prueba más concluyente de la existencia de Dios que el orden, el concierto, la unidad que

nos ofrece la razón en su asentimiento a las verdades necesarias.

Por mi parte confieso ingenuamente que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa, de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho más inmediato a nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba más acomodada a la capacidad del común de los hombres es la que se funda en el orden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es porque no se han acostumbrado a meditar sobre los objetos insensibles, sobre lo que experimentan dentro de sí propios, y, por consiguiente, abundan más de conocimiento directo que de fuerza de reflexión.

Pregunta el ateo qué medio tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios, y como que exige una aparición de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparición existe, y no fuera de nosotros, sino dentro de nosotros; y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten a descubrirla los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible, pero revela un pensador muy profundo.

CAPÍTULO XXIV

Existencia de la razón universal

SUMARIO. — Relación de la verdad universal con la particular. El conocimiento no es puramente subjetivo. Si la verdad está en los principios o en los hechos. Razones que prueban la existencia de la razón universal.

152. La verdad general tiene alguna relación con la particular, porque si la verdad general no ha de ser una vana ilusión, es necesario que esté ligada con un objeto existente o posible. Todo lo que existe es particular: ni aun el ser posible se concibe si no se le particulariza, por decirlo así, en las regiones de la posibilidad. Dios mismo, ser por esencia, no es un ser en abstracto, es una realidad infinita. En Él está particularizada, por decirlo así, la idea general de la plenitud del ser, de toda perfección, de la infinitud.

Las verdades generales, pues, serían vanas ilusiones si no se refirieran a algo particular, existente o posible. Sin esta relación el conocimiento sería un fenómeno puramente subjetivo; la ciencia carecería de objeto; se sabría, pero no habría cosa sabida.

La apariencia del saber se nos ofrece siempre, no como un hecho puramente subjetivo; es decir, que,

cuando creemos conocer, creemos conocer algo en nosotros o fuera de nosotros, según las materias de que nos ocupamos; suponiendo, pues, que el fenómeno del conocimiento sea puramente subjetivo y que se convierta a sí mismo en objetivo, tendremos que nos inducirá de continuo en error; adoleciendo la razón humana de un vicio radical que la obligará a mirar estos fenómenos como medios de percibir la verdad, cuando sólo serán perennes manantiales de engaño.

153. En esta correspondencia de la verdad general con la particular puede dudarse dónde está el principio, esto es, si la verdad general es verdad por las verdades particulares, o si éstas lo son por la general. «Todos los diámetros de un círculo son iguales.» Ésta es una verdad general. Si supongo existente un círculo, todos sus diámetros son iguales. Ya hemos visto que la certeza de la verdad general no nos viene ni puede venirnos de la verdad particular; pero, en cambio, tampoco la verdad particular necesita de la general, pues parece que, aun cuando prescindamos de toda inteligencia que pudiese percibir esa verdad general, el círculo existente no dejará de tener sus diámetros iguales.

154. Todavía más: la verdad no podría ser general si fallara en un solo caso, y la particular podría ser verdad aunque fallara la general. La igualdad de los diámetros en el círculo existente es, pues, condición necesaria para la verdad general, y ésta no parece necesaria para la igualdad de los diámetros. Es ver-

dad, en general, que todos los diámetros son iguales, porque así se verifica en todos los existentes y posibles, y la verdad general no es más que la expresión de esta verificación; mas no parece que los diámetros en un caso particular sean iguales porque lo sea la verdad general. Es verdad que un todo particular es mayor que su parte, aun cuando se le considere en sí y prescindiendo de toda verdad general; pero no sería verdad, en general, que el todo fuese mayor que su parte si en un solo todo particular fallase el axioma.

155. De estas observaciones parece inferirse que la verdad de los principios depende de la verdad de los hechos y no recíprocamente. Sin embargo, reflexionando más sobre la materia se descubre que la raíz de la verdad no está en los hechos particulares, sino en otra cosa superior a ellos.

1.º De un hecho particular no podemos inferir la verdad universal, y de la verdad universal podemos inferir la verdad de todos los hechos particulares existentes y posibles. La razón de la legitimidad de la consecuencia se halla en el enlace necesario del predicado con el sujeto, y esta necesidad no puede encontrarse en los hechos particulares de suyo contingentes.

2.º La razón de esta necesidad tampoco puede hallarse en la simple proposición que la enuncia, pues ésta nada funda, sólo expresa. La enunciación es verdadera porque expresa la verdad, y la existencia de la verdad no depende de la enunciación.

3.º Tampoco puede depender de nuestras ideas. Éstas no son productivas de las cosas; todas las per-

cepciones imaginables no cambian en un ápice la realidad. La idea puede expresar la cosa, mas no la hace. La relación de las ideas entre sí, en tanto vale algo en cuanto expresa la relación de los objetos; si por un momento llegásemos a dudar de esta correspondencia, nuestra razón quedaría reducida a una impotencia completa, a una vana ilusión, de la que no deberíamos hacer ningún caso. Las propiedades del triángulo están contenidas en la idea que tengo de él; pero si esta idea fuese puramente subjetiva, si no tuviese ninguna relación exacta o aproximada con ningún objeto real ni posible, esta idea y cuanto sobre ella edificase serían meros fenómenos de mi espíritu, que nada absolutamente significarían, sin más valor que los sueños de un delirante.

4.º La razón de las verdades necesarias no se puede hallar de ningún modo en nuestra inteligencia particular: cada cual las percibe sin pensar en los otros, ni aun en sí mismo. Nuestro individuo no existía hace poco, y la verdad existía; cuando nosotros hayamos desaparecido, la verdad continuará la misma, sin haber perdido nada.

5.º Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin haberse convenido ni podido convenir; luego todas las inteligencias individuales beben en algún manantial común, luego existe la razón universal.

CAPÍTULO XXV

En qué consiste la razón universal

SUMARIO. — No es una abstracción. Ha de ser una realidad. Prueba de la existencia de Dios. Razón impersonal: palabra sin sentido. Objetos posibles. El fundamento de la posibilidad ha de ser una realidad. Impotencia de los entendimientos finitos para fundar la posibilidad, tanto aislados como reunidos. Preexistencia de las verdades necesarias.

156. ¿Qué es la razón universal? Si la consideramos como una simple idea, como una abstracción de las razones individuales, como algo que, separado de ellas, no sea nada real, damos en el mismo escollo que nos proponíamos evitar. Queríamos señalar la causa de la unidad de la razón humana, y apelamos a la razón universal; y luego, para explicar en qué consiste la razón universal, recurrimos a una abstracción de las razones individuales. Círculo evidentemente vicioso: ponemos la causa de un hecho tan fecundo en una abstracción, en una generalización de lo mismo que queremos explicar; a un grande efecto le señalamos una causa nula, que no tiene más existencia que en nuestro entendimiento, y que sólo nace del mismo efecto cuyo origen investigamos.

157. Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego existe una razón universal, origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego, sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser, en el cual se halla la razón de todos los seres; una grande unidad, en la cual se halla el lazo de todo orden, de toda comunidad de los demás seres.

Luego la unidad de la razón humana da una cumplida demostración de la existencia de Dios. La razón universal existe, y la razón universal es una palabra sin sentido si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo.

158. La *razón impersonal* de que hablan algunos filósofos es una palabra sin sentido. O existe una razón distinta de las nuestras o no: si existe, no es impersonal; si no existe, no se puede explicar la comunidad de las razones humanas; esta comunidad será para nosotros un fenómeno que podremos apellidar razón impersonal, o como mejor nos parezca, sin que nos sea dable señalarle ningún origen: será un efecto sin causa, un hecho sin razón suficiente.

159. La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia, otras de contradicción; si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, ésta es un absurdo: no habrá nada posible, sino lo existente.

En la nada no se puede fundar nada, y, por consiguiente, ni la posibilidad. El conjunto de relaciones necesarias que descubrimos en los seres posibles ha de tener un tipo primitivo al cual se refiera: en la nada no hay tipos.

160. La colección de los entendimientos humanos no puede fundar la posibilidad. Considerado aisladamente cualquiera de ellos, no es necesario para la verdad general, y en todos juntos no puede haber lo que no hay en ninguno. La verdad necesaria la concebimos con absoluta abstracción del entendimiento humano, incluso el propio; los entendimientos individuales aparecen y desaparecen, sin que nada se altere en las relaciones de los seres posibles; por el contrario, para que el entendimiento pueda ejercer sus funciones ha menester de un conjunto de verdades preexistentes, y sin ellas nada puede pensar.

Lo que es necesario para cada uno de los entendimientos individuales lo es para todos. La reunión de ellos no aumenta la fuerza de cada uno, pues que esta reunión no es más que una colección que formamos en nuestra mente, sin que le corresponda nada en la realidad, sino los entendimientos individuales con sus fuerzas respectivas.

161. Las verdades necesarias preexisten, pues, a la razón humana, y esta preexistencia es una palabra sin sentido cuando no se la refiere a un ser, origen de toda realidad y fundamento de toda posibilidad. No hay, pues, razón impersonal propiamente dicha; hay comunidad de la razón, en cuanto a todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios, que los ha criado.



CAPÍTULO XXVI

Aclaraciones sobre el fundamento real de la posibilidad pura

SUMARIO. — Importancia de la cuestión. Ejemplo de una proposición geométrica. Prescinde de la existencia. No se funda en la experiencia. No se refiere a nuestro modo de concebir. Prescinde de nuestra existencia. Prescinde del mundo corpóreo. Parece subsistir después de aniquilado todo. Necesidad del fundamento real. Extrañeza del fenómeno. Ilusión de la nada universal. Comunicación de nuestra inteligencia con el ser necesario. Sin esto no hay ciencia.

162. Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser, en que se halle el fundamento de todas las relaciones del orden posible, es uno de los más trascendentales en la región de la metafísica, y al propio tiempo uno de los más difíciles de ser comprendidos con perfección, juzgo conveniente ampliar algún tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior.

Un ejemplo en que se ensaye el construir la posibilidad de las cosas, independientemente de un ser en que se halle la razón de todo, será mejor para el objeto que reflexiones abstractas.

163. «Dos círculos de diámetros iguales son iguales.» Esta proposición es evidentemente verdadera. Analicemos lo que significa. La proposición se refiere al orden posible, prescinde absolutamente de la existencia de los diámetros y de los círculos. Ningún caso se exceptúa: todos vienen comprendidos en la proposición.

Desde luego salta a los ojos que la verdad de la proposición no se funda en nuestra experiencia; ésta debe circunscribirse a lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido, y por grande que le supusiéramos distaría infinitamente de lo que ha menester para igualar la universalidad de la proposición.

164. Tampoco la verdad se refiere a nuestro modo de entender; antes por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento. Si se nos pregunta qué sería de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad sería la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perdería nada con nuestra desaparición. Si creyésemos que esta verdad depende en algún modo de nosotros, dejaría de ser lo que es, no fuera una verdad necesaria, sino contingente.

165. El mundo corpóreo tampoco es indispensable para la verdad y necesidad de la proposición; por el contrario, si suponemos que no existe ningún cuerpo, la proposición no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad.

166. ¿Qué sucederá si, desapareciendo todos los cuerpos, todas las representaciones sensibles y hasta todos los entendimientos, imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto vemos que la proposición es verdadera, siéndonos imposible tenerla por falsa. En todos los supuestos nuestro entendimiento ve un enlace que no puede destruir: establecida la condición se sigue infaliblemente el resultado.

167. Un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste a cuanto podemos imaginar y que subsiste aun después de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por origen la nada: decir esto sería afirmar que hay un hecho necesario sin razón suficiente.

168. Es verdad que en la proposición que nos ocupa no se afirma nada real; pero, si bien se reflexiona, se halla en esto mismo la mayor dificultad contra los que niegan a la posibilidad pura un fundamento real. Precisamente, lo singular de este fenómeno está en que nuestra inteligencia se sienta obligada a dar su asenso a una proposición en que se afirma un enlace absolutamente necesario sin relación a ningún objeto existente. Se concibe que una inteligencia afectada por otros seres conozca la naturaleza y relaciones de los mismos; pero no se alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas

relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia, cuando el fondo en que se fijan los ojos del entendimiento es el abismo de la nada.

169. Nos hacemos ilusión creyendo que podemos prescindir de toda existencia. Aun cuando suponemos que nuestro espíritu ha desaparecido del todo, suposición muy fácil, dado que en nuestra conciencia encontramos la contingencia de nuestro ser, el entendimiento percibe todavía un orden posible y cree ocuparse de la posibilidad pura, independientemente de un ser en que la funde. Repito que esto es una ilusión que se desvanece tan pronto como se reflexiona sobre ella. En la pura nada no hay nada posible: no hay relaciones, no hay enlaces de ninguna especie; en la nada todas las combinaciones son absurdas: es un fondo en que nada se puede pintar.

170. La objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, revelan una comunicación de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicación, que consiste en la acción de Dios dando a nuestro espíritu facultades perceptivas de la relación necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita.

171. Sin esta comunicación el orden de la posibilidad pura no significa nada: todas las combina-

ciones que a ella se refieren no encierran ninguna verdad, y con esto se arruina toda la ciencia. No puede haber relaciones necesarias cuando no hay algo necesario en que se funden y donde se representen; sin esta condición todos los conocimientos se han de referir a lo existente, y aun limitado a lo que *parece*, a lo que nos afecta, sin poder afirmar nada que salga del orden actual. En cuyo supuesto la ciencia no es digna de este nombre: no es más que una colección de hechos recogidos en el campo de la experiencia; no podemos decir: «Esto será o no será, esto puede ser o no puede ser»; nos es preciso limitarnos a lo que es; o más bien, deberemos circunscribirnos a lo que nos afecta, a la simple apariencia, sin podernos elevar nunca sobre la esfera de los fenómenos individuales.

CAPÍTULO XXVII

Explicación de los fenómenos intelectuales individuales por la razón universal subsistente

SUMARIO. — Contraprueba. Verdades necesarias. Ciencia. Origen de las razones individuales. Dios en nosotros. Se combate la filosofía de Locke y Condillac. Por qué no podemos señalar la razón de todo. Objetividad de las ideas. Reflexiones. Grande unidad. Punto de vista. Dios en todo. Comunicación de lo finito con lo infinito. Importante resultado de las investigaciones ideológicas.

172. Partiendo de los fenómenos observados en la razón individual hemos llegado a la razón universal; hagamos, por decirlo así, la contraprueba: tomemos esta razón universal subsistente y veamos si se explican las razones individuales en sí y en sus fenómenos.

1.º ¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser que contiene la plenitud del ser. Ninguna razón individual finita es entonces necesaria para estas verdades; la razón de ellas se halla en un ser infinito.

2.º La esencia de todas las cosas, abstraída de



todos los seres particulares, es algo real, no en sí y por separado, sino en el ser donde se halla la plenitud de todo.

3.º En este supuesto, las ciencias no se ocupan de vanas ideas ni de meras creaciones de nuestra razón, sino de relaciones necesarias representadas en un ser necesario, conocidas por él desde la eternidad.

4.º La ciencia es posible: hay algo necesario en los objetos contingentes; la destrucción de éstos no destruye los tipos eternos de todo ser, único que considera la ciencia.

5.º Todas las razones individuales, nacidas de un mismo origen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisible en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, o mejor la uniformidad o comunidad de la razón humana, es posible, es necesaria.

6.º Luego la razón de todos los hombres tiene por lazo común la inteligencia infinita: luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellas palabras del Apóstol: *In ipso vivimus, movemur et sumus*.

7.º Luego toda filosofía que quiere explicar la razón aislándola; que sólo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razón con solos los hechos particulares; que no apela a un fondo común, a un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradicción con los hechos. Cuando

se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y más aún Condillac con sus explicaciones de la razón humana por solas las sensaciones.

8.º Así se concibe por qué no podemos señalar la razón de muchas cosas: las vemos; son así; son necesarias; nada más podemos decir. El triángulo no es círculo. ¿Qué razón señalaremos? Ninguna. Es así y nada más. ¿Y por qué? Porque efectivamente existe una necesidad inmediata en la relación representada en el ser infinito, que es verdad por esencia. La misma inteligencia infinita no ve más razón de sí misma que a sí misma. En la plenitud de su ser lo encuentra todo y las relaciones de todo; más allá no hay nada. Al crear las razones individuales les ha dado una intuición de esas relaciones; no hay discurso para probarlas; las vemos y nada más.

9.º Los que admiten el valor subjetivo de las ideas, dudando de su objetividad o negándola, pierden de vista este hecho. Quieren un argumento, donde sólo cabe una visión; exigen grados, donde no los hay. Cuando la razón humana ha visto ciertas verdades no puede ir más allá ni dudar de ellas. Está sometida a una ley primitiva de su naturaleza, de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que ve el objeto está segura de él; la diferencia entre la subjetividad y la objetividad cabe en el terreno de las ilaciones, mas no en el de la razón inmediata, o sea en la inteligencia de las verdades necesarias.

173. Dejo a la consideración del lector si la explicación que precede es algo más satisfactoria que la de la *razón impersonal*; la teoría que acabo de exponer ha sido la de todos los metafísicos más eminentes. Con Dios todo se aclara; sin Dios todo es un caos. Esto es verdad en el orden de los hechos, y no lo es menos en el orden de las ideas. Nuestra percepción es también un hecho; nuestras ideas son hechos también: a todo preside un orden admirable, en todo hay un enlace que no podemos destruir, y ni este enlace ni este orden depende de nosotros. La palabra *razón* tiene un significado profundo, porque se refiere a la inteligencia infinita. No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno lo que sea falso para otro; independientemente de toda comunicación entre los espíritus humanos, y de toda intuición, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esta unidad es necesario salir de nosotros y elevarnos a la grande unidad de donde sale todo y adonde se dirige todo.

174. Este punto de vista es alto, pero es el único; si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados a emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! Aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene a Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios; la verdad objetiva se funda en Dios: no puede afirmar una verdad sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta co-

municación íntima de lo finito con lo infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica; aunque las investigaciones ideológicas no produjesen más resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas.

CAPÍTULO XXVIII

Observaciones sobre la relación de las palabras con las ideas

SUMARIO. — Relación. La palabra. Es signo arbitrario. Su origen. Preferencia de la palabra. No hay paralelismo exacto entre la idea y la locución. Instantaneidad del pensamiento. Ejemplo en las réplicas vivas. Otros ejemplos. Objeción sobre la instantaneidad del *no*. Solución. Observación sobre un dicho célebre.

175. La relación entre el pensamiento y la palabra es uno de los fenómenos ideológicos más importantes. Mientras hablamos pensamos, y mientras pensamos hablamos con locución interior: el entendimiento ha menester de las palabras como una especie de hilo conductor en el laberinto de las ideas.

176. El enlace de las ideas con un signo parece necesario: entre estos signos el más universal y más cómodo es la palabra; pero conviene no olvidar que ésta es signo arbitrario, como lo manifiesta la variedad de palabras en las diferentes lenguas para expresar una misma idea.

177. El fenómeno de la relación de las ideas con el lenguaje tiene su origen en la necesidad de vincular las ideas con determinados signos, y la importancia de la palabra resulta de que es un signo más general, más cómodo y más flexible. Así es que, en cuanto estas circunstancias se pueden reunir en otro signo, se consigue el mismo objeto. Físicamente hablando, la palabra escrita es muy diferente de la hablada, y, no obstante, para muchísimos casos nos sirve igualmente la primera que la segunda.

178. La locución interior es a veces más bien una reflexión, en que se amplía y desenvuelve la idea, que expresión de la misma. Es verdad que por lo común no pensamos sin hablar interiormente; pero, como se ha observado más arriba, la palabra es un signo arbitrario, y, por consiguiente, no puede establecerse un paralelismo del todo exacto entre las ideas y la locución interior.

179. Pensamos con una instantaneidad que no se aviene con la sucesión de las palabras, por rápidas que las supongamos. Es verdad que la locución interna es más veloz que la externa; pero siempre envuelve sucesión, y exige más o menos tiempo, según las palabras que se han de suceder.

Esta observación es importante para no exagerar las relaciones de la idea con la palabra. El lenguaje es ciertamente un conducto maravilloso en la comunicación de las ideas y un poderoso auxiliar de nuestro entendimiento; pero, sin desconocer estas cali-

dades, podemos guardarnos de la exageración que parece declarar imposible todo pensamiento al que no corresponda una palabra pensada.

180. Experimentamos con bastante frecuencia que nos ocurren instantáneamente una muchedumbre de ideas que luego se desenvuelven en un discurso: así lo vemos en aquellas réplicas prontas, vivas, excitadas por una palabra, un hecho o un gesto que ha contrariado nuestras opiniones o herido nuestros sentimientos. Al replicar, nos es imposible haber hablado interiormente, pues que la instantaneidad con que replicamos no nos consiente el hacerlo. ¿Cuántas veces al oír un raciocinio notamos al instante un vicio que, si tuviéramos que explicar con palabras, nos obligaría a un discurso? ¿Cuántas veces al proponérsenos una dificultad vemos al instante la solución, que nos es imposible expresar sin muchas palabras? ¿Cuántas veces descubrimos a la primera ojeada el punto flaco de una razón, la fuerza de un argumento, la facilidad de retorcerle contra el que le propone, y todo esto sin medir ninguno de los intervalos necesarios para la locución externa o interna? De esto proviene que en dichos casos el pensamiento que asalta se expresa con un gesto, una mirada, un movimiento de cabeza, un *sí*, un *no*, una exclamación u otros signos semejantes, todos mucho más veloces de lo que podrían serlo las palabras con que se expusiera el pensamiento.

181. Aclaremos esta observación con algunos ejemplos. Uno dice: «Todos los hombres son naturalmente iguales.» El sentido de esta proposición no podía saberse cuál era hasta sonar la palabra *iguales*. ¿Cómo es que un hombre entendido y juicioso dirá *no* por un impulso instantáneo, y tomará la palabra al momento, y desvanecerá con mucha copia de razones el vago tema del declamador? El entendimiento estaba en suspenso hasta la palabra *naturalmente*; nada había que manifestase el sentido de la proposición, puesto que, en vez de *iguales*, podía haberse dicho débiles, mortales, inconstantes, etc., etc.; pero suena la palabra *iguales*, e instantáneamente el entendimiento dice *no*, sin que haya tenido tiempo de emplear una locución externa ni interna. Luego es imposible el exacto paralelismo que algunos suponen entre las ideas y las palabras, y los que le defienden caen en una exageración incompatible con la experiencia.

Otro dice: «La justicia no tiene más regla que el límite de la fuerza.» El *no* instantáneo con que replican todos los que tengan ideas morales, ¿ha necesitado por ventura alguna locución interior, la ha consentido siquiera? Es verdad que cuando se explique lo que se expresa por aquel *no*, y en qué se le funda, se emplearán muchas palabras, y que si se reflexiona sobre la proposición, se hablará interiormente; pero todo esto es independiente de aquel acto intelectual significado por el *no*, y que se habría expresado más brevemente si hubiera sido posible.

Otro dice: «Si el hecho está atestiguado por los

sentidos, será verdadero, y si es verdadero, los sentidos le atestiguarán.» El oyente asentía a la primera parte de la proposición, y estaba suspenso en cuanto a la segunda, hasta que suena la palabra *atestiguarán*. Entonces un *no* instantáneo sale de sus labios, o se expresa con un gesto negativo. ¿Ha precedido locución interior? No, ni era posible que precediese. Las palabras expresivas de aquel acto intelectual serían éstas: «No es verdad que todo hecho haya de ser atestiguado por los sentidos, pues que hay hechos muy verdaderos que no pertenecen a la sensibilidad.» Véase si estas palabras, u otras semejantes, son compatibles con la instantaneidad del *no*.

182. Se me objetará tal vez que una cosa es la negación y otra la razón de la negación; que para la primera bastaba el simple *no*, y que sólo para la segunda eran menester las palabras ulteriores. Pero en esto hay una equivocación: cuando se ha dicho el *no* se ha dicho con motivo, y éste era la visión de la inconsecuencia que luego se ha expresado con las palabras. De otro modo sería preciso admitir que el juicio negativo era un juicio ciego, sin ninguna razón. Ahora bien: esta razón, fundamento del juicio, aun expresada del modo más lacónico posible, necesita de algunas palabras, las que no han tenido tiempo de formarse ni exterior ni interiormente. Ésta es cuestión de cálculo. El que oía la proposición no podía saber lo que se expresaría en ella hasta que se pronunció la palabra *atestiguarán*, y con punto final. Antes de llegar a la palabra *atestiguarán* ignoraba el

sentido de la proposición, no le era dable formar ningún juicio, pues que el otro, en vez de decir: «Si es verdad, los sentidos *lo atestiguarán*», podía haber dicho: «Si es verdad, los sentidos *no lo desmentirán*.»

He hablado del *punto final* para manifestar la instantaneidad de la percepción y del juicio, haciendo ver que el entendimiento no se determina hasta el último instante. En efecto: supongamos que se hubiese empleado la misma palabra *atestiguarán* sin punto final, diciendo: «Si es verdad, los sentidos *lo atestiguarán*, si este hecho cae bajo su jurisdicción.» Las palabras son las mismas, y, no obstante, no provocan un juicio negativo. Y ¿por qué? Porque el interlocutor continúa. Si hubiese cesado de hablar, o hubiese empleado aquella inflexión de voz que indica la terminación del período, el *no* hubiera surgido como un relámpago. El mismo efecto que la pausa y el acento en la voz producen una coma o un punto en la escritura. Al ver estas señales juzgamos instantáneamente, con una velocidad incomparablemente mayor que toda locución externa o interna.

Fácil sería multiplicar los ejemplos en que se manifiestase la superioridad que lleva el pensamiento a la palabra en punto a velocidad; pero considero bastantes los aducidos para demostrar que hay alguna exageración en el dicho de que «el hombre, antes de hablar su pensamiento, piensa su palabra», si se entiende que sea imposible todo pensamiento sin una palabra pensada.

CAPÍTULO XXIX

Origen y carácter de la relación entre el lenguaje y las ideas

SUMARIO. — Simplicidad de muchas ideas. Ignorancia de lo sabido y ciencia de lo ignorado. Sabiduría del lenguaje. No es necesaria la idea de la idea. Inconvenientes de las ideas-imágenes y de las ideas expresables con palabras. Lo que es una idea compuesta. Su necesidad de signo. Éste sirve más bien para recordar que para pensar. Carácter de nuestras facultades perceptivas. Sucesión de ideas y de operaciones. Relación del entendimiento con la sensibilidad. Variedad y simplicidad del lenguaje.

183. Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos: hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos a explicar con palabras (lib. 4.º, cap. V). Éstas aclaran las ideas; pero ¿no podría decirse que algunas veces las confunden? Cuando se habla de una idea se reflexiona sobre ella, y ya hice notar (lib. 1.º, caps. III y XXIII) que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos era muy inferior a la directa.

184. He pensado algunas veces que quizás sabemos cosas que creemos ignorar, e ignoramos otras

que pensamos saber. Lo cierto es que hay muchas ideas sobre las cuales se ha disputado en todas las escuelas filosóficas sin que se haya obtenido un resultado satisfactorio; y, no obstante, estas ideas deben de ser bastante claras para nuestro espíritu, puesto que todos las empleamos continuamente sin equivocarnos nunca. Los filósofos no han llegado a ponerse de acuerdo sobre las ideas de espacio y tiempo; y, sin embargo, el hombre más ignorante se sirve de estas palabras y las aplica con exactitud en todos los casos que se le ofrecen. Esto parece probar que la dificultad no está en la idea, sino en la explicación de la misma.

185. Se ha notado que en el lenguaje común hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra al profundizar en la recóndita sabiduría que se oculta en una lengua: tantas, tan varias y delicadas son las gradaciones en que se distribuye el sentido de las palabras. Esto no es fruto de la reflexión, es obra de la razón operando directamente, y, por tanto, valiéndose de las ideas sin reflexionar sobre las mismas.

186. En las investigaciones ideológicas se quiere idea de la idea, y no se advierte que, si esto es necesario a la ciencia, se podrá exigir otra idea de la otra idea, y así proceder hasta lo infinito. Debiérase tener presente que cuando se trata de hechos simples, tanto externos como internos, no cabe otra explicación que designarlos.

187. Las *ideas-imágenes* son una fuente de error, y probablemente no lo son menos las ideas explicables con palabras. La *idea-imagen* induce a creer que no hay más ideas en nuestro espíritu que las representaciones sensibles; y el suponer que toda idea puede expresarse con palabras hace que nos figuremos compuesto lo que es simple, y atribuyamos al fondo lo que sólo corresponde a la forma.

188. Una idea compuesta parece ser un conjunto, o más bien, una serie eslabonada de ideas, que o se excitan simultáneamente o se suceden con mucha rapidez. Nuestro entendimiento necesita las palabras para ligar este conjunto y retener el hilo con que le enlaza: de aquí es que cuando la idea es simple la palabra no es indispensable. Se dice que la palabra es necesaria para *pensar*; tal vez se hablaría con más exactitud diciendo que es necesaria para *recordar*.

189. Cuando el objeto de que nos ocupamos se ofrece a la intuición sensible no hemos menester de la palabra. Al reflexionar sobre la línea recta, sobre el ángulo, sobre el triángulo, podemos observar que no basta su representación imaginaria y que no necesitamos ligar estos objetos con palabras. Lo mismo acontece al pensar en la unidad, o en los números dos, tres y cuatro, que fácilmente nos representamos sensiblemente. La necesidad de las palabras comienza cuando la imaginación no puede representarse distintamente los objetos y es preciso combinar varias ideas. Si no ligásemos a una palabra la idea de un polígono de

muchos lados, estaríamos en la mayor confusión y nos sería imposible discurrir sobre él.

190. Como nuestras facultades perceptivas no crean sus objetos, sino que están limitadas a combinarlos, y, por otra parte, nuestra percepción no es capaz de abarcar muchos a un tiempo, resulta que el ejercicio de nuestras facultades es por necesidad sucesivo, sirviendo de lazo a las percepciones la unidad de la conciencia. Ésta, para asegurarse de lo que en ella ha pasado, no tiene otro medio que ligar sus operaciones con determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, a causa de las relaciones que ligan a nuestra inteligencia con las facultades sensitivas, por cuya razón se observa que todo signo a que vinculamos una idea puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad de las ideas y de sus combinaciones exigen un signo sumamente vario y flexible, y que a esta variedad y flexibilidad reúna ciertos caracteres que, simplificándole, hagan fácil su retención en la memoria, y he aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad posee dichos caracteres en las sílabas radicales. La conjugación de un solo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes, cuya retención sería sobremane- ra difícil si no estuviesen ligadas por algún vínculo, cual es la sílaba radical: como es en el verbo amar la sílaba *am*. Así es de notar que, al aprender una lengua, nos cuestan mucho más trabajo los verbos irregulares, y en los niños se observa también que se equi-

vocan en las irregularidades. Yo compararía el lenguaje a un registro de biblioteca, que será tanto más perfecto cuanto mejor reúna la sencillez y la variedad, para designar con exactitud las clases de los libros y los estantes donde se hallan.

191. *Sucesión de ideas y operaciones:* he aquí el origen de la necesidad de un signo que las recuerde y ligue; *relación de nuestro entendimiento con las facultades sensitivas:* he aquí la razón de que los signos hayan de ser sensibles; *variedad y simplicidad del lenguaje:* he aquí su mérito, como signo de las ideas (véase lib. 1.º, cap. XXVII).

CAPÍTULO XXX

Ideas innatas

SUMARIO. — Diferencia profunda entre los adversarios de las ideas innatas. Los materialistas. Los sensualistas. Los escolásticos. La cuestión mal planteada. Doctrina de Santo Tomás. Diferencia entre los escolásticos y sus adversarios. Se clasifican las ideas. Qué significa innato. No lo son las representaciones sensibles. El argumento sobre la incomunicabilidad física del espíritu con el cuerpo nada prueba en favor de las ideas innatas. No son innatas las ideas relativas al orden sensible. Ni las intuitivas puras. Ni las generales determinadas ni las indeterminadas. Actividad intelectual. Fuerza productiva. Resumen.

192. Hay entre los adversarios de las ideas innatas, diferencias profundas. Los materialistas sostienen que el hombre lo recibe todo por los sentidos, de tal manera que cuanto posee nuestro entendimiento no es más que el producto del organismo que se ha ido perfeccionando, como una máquina adquiere con el uso, mayor facilidad y delicadeza de movimiento. Nada suponen preexistente en el espíritu sino la facultad de sentir; mejor diremos, no admiten espíritu, sino un ser corpóreo cuyas funciones producen naturalmente lo que se llama el desarrollo intelectual.

Los sensualistas, que no atribuían a la materia la

facultad de pensar, tampoco admitían ideas innatas; confesaban la existencia del espíritu, pero sólo le otorgaban facultades sensitivas: todo su caudal debía sacarlo de las sensaciones, y no podía ser otra cosa que sensación transformada.

Contaban las ideas innatas con otros adversarios que no eran materialistas ni sensualistas. Tales eran los escolásticos, que, defendiendo por una parte el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, combatían por otra el materialismo y el sensualismo. La diferencia entre los escolásticos y los defensores de las ideas innatas quizás no hubiera sido tanta como se cree si la cuestión se hubiese planteado de otra manera.

193. Los escolásticos consideraban las ideas como formas accidentales, de suerte que un entendimiento con ideas podía compararse a un lienzo cubierto de figuras. Los defensores de las ideas innatas decían: «En el lienzo preexisten las figuras; para que se ofrezcan a la vista, basta levantar el velo que las cubre.» Esta explicación es algo dura, pues contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1.º, la necesidad de la excitación del entendimiento por las sensaciones; 2.º, la elaboración intelectual que experimentamos al pensar y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de producción de ideas.

«El lienzo está en blanco, decían los adversarios de las ideas innatas; ved en prueba de ello cómo trabaja de continuo el artista para cubrirle de figuras.»

Pero la doctrina de éstos ¿suponía por ventura que nada absolutamente preexistiese a la experiencia? ¿Admitían que el hombre fuese la simple obra de la instrucción y educación? ¿Defendían que nuestro mundo interior no fuese más que una serie de fenómenos causados por las impresiones y que hubiese podido ser otro el orden intelectual si las impresiones hubieran sido otras? No, ciertamente. Ellos admitían: 1.º, una actividad interna, que se aprovechaba de la experiencia sensible y que era excitada por ella; 2.º, la necesidad de los primeros principios intelectuales y morales; 3.º, una luz interior que nos hace verlos, cuando se nos presentan, y asentir a ellos con irresistible necesidad. El *signatum est super nos lumen vultus tui Domine* se halla citado a cada página en estos autores.

194. Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmente los primeros principios, tanto los especulativos como los prácticos: *Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.* (Pars 1.ª, quaest. 79, art. 12.) En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas (*in rationibus aeternis*), dice que la luz intelectual que hay en nosotros es una semejanza participada de la luz increada en que se contienen las razones eternas. *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* (Pars 1.ª, quaest. 84, art. 5.)

195. En estos pasajes se halla expresamente consignado que hay en nosotros algo más de lo adquirido por la experiencia, en lo cual convienen los escolásticos con los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos está en que los primeros consideran la luz intelectual como insuficiente para el conocimiento, cuando faltan las formas o *especies* sobre que pueda reflejar, y los otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas; aquéllos distinguen la luz de los colores, éstos los hacen brotar de la misma luz.

196. La cuestión de las ideas innatas, agitada con tanto calor en las escuelas filosóficas, no ofrecería tantas dificultades si se la plantease con la debida claridad. Para esto sería menester clasificar de la manera correspondiente los fenómenos internos llamados ideas, y determinar con precisión el sentido de la palabra *innatas*.

197. Por lo dicho anteriormente tenemos que hay en nuestro espíritu representaciones sensibles; acción intelectual sobre ellas o ideas geométricas; ideas intelectuales puras, intuitivas y no intuitivas, e ideas generales determinadas e indeterminadas. Para mayor claridad pondré un ejemplo de todos estos casos. Un triángulo particular representado en mi imaginación: he aquí una representación sensible; acto intelectual perceptivo de la naturaleza del triángulo considerado en general: he aquí una idea relativa al orden sensible o geométrica; conocimiento de un acto mío de entendimiento o de voluntad: he aquí una idea

pura e intuitiva; inteligencia, voluntad, concebida en general: he aquí una idea general determinada; substancia: he aquí una idea general indeterminada (véanse caps. XII y XIII).

198. ¿Qué se entiende por innato? Lo no nacido, lo que el espíritu posee, no por trabajo propio, no por impresiones venidas de lo exterior, sino por don inmediato del Autor de su naturaleza. Lo innato, pues, se opone a lo adquirido; y preguntar si hay ideas innatas es preguntar si antes de recibir impresiones y de ejercer ningún acto tenemos ya en nuestra mente las ideas.

199. No puede sostenerse que las representaciones sensibles sean innatas. La experiencia atestigua que sin las impresiones de los órganos no tenemos las representaciones que les corresponden; que una vez puestos aquéllos en acción de la manera conveniente no podemos menos de experimentarlas. Esto es general a todas las sensaciones, ya sean actuales, ya recordadas. Los que se empeñen en defender que las representaciones sensibles existen en nuestra alma anteriormente a todas las impresiones orgánicas, sostienen una opinión que no pueden apoyar ni con hechos de experiencia ni con razones *a priori*.

200. Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo transmita impresiones al espíritu no prueba nada en favor de la opinión que combatimos. Aun cuando el argumento fuera con-

cluyente no se inferiría la necesidad de las ideas innatas, pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaría la incomunicación física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se pudiera defender que las ideas no preexistían, sino que han sido causadas a la presencia y con ocasión de las afecciones orgánicas.

201. Las ideas relativas a las representaciones sensibles parecen consistir, no en formas del entendimiento, sino en actos de éste ejercidos sobre dichas representaciones (véase cap. XX). Llamar innatas a estas ideas es contrariar la experiencia y hasta desconocer la naturaleza de las mismas. No pueden ejercerse dichos actos cuando les falta el objeto, que es la representación sensible, y ésta no existe sin la impresión de los órganos corpóreos. Luego el apellidar innatas a estas ideas, o carece de sentido o no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual, desarrollada después con la presencia de las intuiciones sensibles.

202. Las ideas intuitivas que no se refieren a la sensibilidad, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, tampoco pueden ser innatas. Lo que en este caso sirve de idea es el mismo acto del entendimiento o de la voluntad, que se presenta a nuestra percepción en la conciencia; decir, pues, que estas ideas son innatas equivale a decir que estos actos existían antes de existir. Aun cuando la percepción no se refiera a los actos presentes, sino a los recordados, el argumento conserva la misma

fuerza, porque no puede haber recuerdo de ellos sin que hayan preexistido, y siendo actos nuestros no pueden haber existido antes que los ejerciésemos.

203. Infiérese de esto que ninguna idea intuitiva es innata, pues que la intuición supone un objeto presentado a la facultad perceptiva.

204. Las ideas generales determinadas son las que se refieren a una intuición: luego no pueden existir antes que ésta; y como, por otra parte, la intuición no es posible sin un acto, resulta que estas ideas no pueden ser innatas.

205. Quedan, por último, las ideas generales indeterminadas, es decir, aquellas que por sí solas no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible (véase cap. XXI). Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razón general. Es indudable que uno de los caracteres de la inteligencia es la percepción de estos aspectos; pero también lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas y que yacen ocultas en nuestro espíritu anteriormente al desarrollo de toda actividad, a manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía a la curiosidad de los espectadores.

206. Parece que, en vez de entregarnos a suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujeción a las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso será preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas, de lo que tampoco nos eximiríamos identificando las ideas con las percepciones. Éstas son actos que brotan, por decirlo así, del fondo de nuestra alma y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza que, colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existía. Sin esto no es posible formarse idea de lo que es la actividad.

207. Resumiendo la doctrina emitida hasta aquí sobre las ideas innatas podremos formularla de la manera siguiente:

1.º Existen en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan por efecto o con ocasión de las impresiones orgánicas.

2.º Nada sentimos sino con sujeción a las leyes del organismo.

3.º Las representaciones sensibles internas no pueden formarse de otros elementos que de los suministrados por las sensaciones.

4.º Todo cuanto se diga sobre preexistencia de representaciones sensibles, anteriormente a las im-

presiones orgánicas, a más de carecer de fundamento, está en contradicción con la experiencia.

5.º Las ideas geométricas, o sean las relativas a intuiciones sensibles, no son innatas, puesto que son los actos del entendimiento que opera sobre los materiales ofrecidos por la sensibilidad.

6.º Las ideas intuitivas del orden intelectual puro no son innatas, porque no son otra cosa que los actos de entendimiento o voluntad ofrecidos a nuestra percepción en la conciencia reflexiva.

7.º Las ideas generales determinadas no son innatas, puesto que son la representación de intuiciones en las que se ha ejercido por necesidad algún acto.

8.º Se afirma sin fundamento que sean innatas las ideas generales indeterminadas, las cuales parecen ser los actos de la facultad perceptiva de los objetos bajo una razón general.

9.º Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten.

10.º El desarrollo de esta actividad principia por las afecciones orgánicas, y aunque va mucho más allá de la esfera sensible permanece siempre más o menos sujeta a las condiciones que le impone la unión del espíritu con el cuerpo.

11.º La actividad intelectual tiene condiciones *a priori*, del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción.

12.º Luego en nuestra inteligencia hay algo *a priori* y absoluto que no podría alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos.

LIBRO QUINTO
IDEA DEL ENTE

CAPÍTULO I

Hay en nuestro entendimiento la idea de ente

SUMARIO. — Profundidad del dicho: *Obiectum intellectus est ens*. Necesidad de la idea del ente para pensar. Todos la empleamos. Diferencia entre el rudo y el filósofo. Su necesidad para los primeros principios.

1. Independientemente de las sensaciones, y en un orden muy superior a ellas, existen en nuestro entendimiento ideas que se extienden a todo y que son un elemento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal es la de ser o del ente. Cuando los escolásticos decían que el objeto del entendimiento es el ente, *obiectum intellectus est ens*, enunciaban una verdad profunda y consignaban uno de los hechos ideológicos más ciertos y más importantes.

2. El ser o ente en sí, y prescindiendo de toda modificación, de toda determinación, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fuere el origen de esta idea, o el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ella hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo *ser*, expresión de esta idea; en todas las oraciones, aun las más sencillas, se halla esta expresión; el sabio como el ignorante la emplean de continuo, en el mismo sentido, con igual acierto.

La única diferencia que en el uso de esta idea se nota entre el rudo y el filósofo es que aquél no reflexiona sobre ella y éste sí; pero la percepción directa es en ambos la misma, igualmente clara en todos los casos. Tal cosa es o no es, fué o no fué, será o no será; hay algo o no hay nada, hubo o no hubo, habrá o no habrá: he aquí aplicaciones de la idea de ser, aplicaciones que todos hacen sin la menor sombra de obscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras y, por consiguiente, teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepción, no del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo hay un concepto clarísimo que nada deja que desear.

3. Esto que la experiencia nos enseña se puede probar con razones concluyentes. Todos los filósofos convienen en que el principio de contradicción es evidente por sí mismo para todos los hombres, sin ne-

cesidad de explicación, bastando la inteligencia del sentido de las palabras, lo que no se podría verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice: «Es imposible que una cosa *sea* y no *sea* a un mismo tiempo.» Aquí no se habla de nada determinado, ni de cuerpos ni de espíritu, ni de substancias ni de accidentes, ni de infinito o finito, sino del ente, de una *cosa* en su mayor generalidad, sea lo que fuere, y de esto se afirma que no puede ser y no ser a un mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser, el principio no significa nada; la contradicción no es concebible cuando no hay idea de los extremos que se contradicen, y aquí los extremos son *ser* y *no ser*.

4. Lo mismo se manifiesta en el otro principio, muy parecido al de contradicción, si no es idéntico con él: «Cualquiera cosa o es o no es.» También aquí se habla del ser en su mayor indeterminación, considerándole sólo como ser, nada más: faltando la idea de *ser* el axioma carece de significado.

5. El principio de Descartes: «Yo pienso, luego soy», incluye también la idea de ser, «yo soy». El mismo filósofo, al tratar de explicarle, se funda en que lo que no *es* no puede obrar; luego la idea del ser entra no sólo en el principio, sino en el fundamento en que Descartes le apoya.

6. Ya se establezca como base de nuestros conocimientos el sentido íntimo, ya se prefiera la evidencia con que una idea está contenida en otra, siempre es

necesario tomar como elemento primitivo la idea del ente; es preciso suponer que el entendimiento *es*, para que pueda pensar; es preciso suponer que el pensamiento *es*, para que podamos ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras sensaciones, que nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma *son*, para que podamos investigar sus causas, su origen y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros *somos*, que el *yo es*, para que podamos dar un paso en ningún sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento, y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales.

CAPÍTULO II

Simplicidad e indeterminación de la idea de ente

SUMARIO. — Su indeterminación. Es irresoluble en otra. No es intuitiva.

7. Nada se puede concebir más simple que la idea del ente. Es imposible componerla de otros elementos. Nada admite determinado, pues en sí es absolutamente indeterminada. Desde el momento que se hace entrar en ella una determinación cualquiera se la destruye en cierto modo; ya no hay la idea de ser, sino de *tal* ser; una idea aplicada, mas no la del ser mismo, en toda su generalidad.

8. ¿Cómo daremos a entender lo que expresamos por la palabra ser o ente? Diciendo que en ella lo comprendemos todo, aun las cosas más diferentes, más opuestas; añadiendo que ninguna particularidad es necesaria, así como ninguna obsta, para ser comprendido en esta denominación. Todo lo que sea unir con la idea de ente cualquiera determinación es introducir en ella un elemento heterogéneo, que no le

pertenece de ningún modo, que la puede acompañar por pura agregación, pero que jamás puede combinarse con ella sin quitarle lo que ella es. Combinad con la idea de ser la de la subsistencia: ya no tenéis la idea pura de ser, sino la de substancia.

9. Luego la idea del ente es una idea simplísima, que es irresoluble en otros elementos y que, por tanto, no puede nacer de la palabra sino como de una causa excitante.

Si, por ejemplo, se nos pregunta lo que entendemos por substancia, por modificación, por causa, por efecto, lo explicamos uniendo a la idea de ser la de subsistencia o de inherencia, la de fuerza productiva o de cosa producida; pero el ser nos es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo. Emplearemos las palabras de algo, alguna cosa, lo que es, la realidad, etc., etc., pero todo esto viene a significar lo mismo; son esfuerzos que hacemos para excitar en el entendimiento del otro la idea que contemplamos en el nuestro. Si queremos dar otras explicaciones, manifestando que la idea que corresponde a la palabra ser es aplicable a todo, y para esto enumeramos las diferentes clases de seres, aplicándola a todos ellos, no hacemos más que manifestar el uso que tiene la idea, las aplicaciones de que es susceptible, pero no la descomponemos. Indicamos que en todo hay algo que corresponde a ella, mas este algo no lo descomponemos, sólo lo señalamos.

10. De esto se infiere que la idea de ente no es para nosotros intuitiva, pues que con su indeterminación misma excluye el que pueda ofrecer a nuestra percepción un objeto determinado.

CAPÍTULO III

El ser substantivo y el copulativo

SUMARIO. — Su diferencia. Carácter de la proposición: *el ser es*. Su cotejo con otras. Diferencia. Razón de ella. Ser copulativo sin el substantivo. Identidad en las afirmaciones. Origen de la discrepancia de los juicios.

11. Para comprender más a fondo estas materias conviene distinguir entre la idea absoluta del ser y la relativa, es decir, entre lo que se expresa por el verbo *ser* cuando significa la realidad, la simple existencia, y cuando significa la unión de un predicado con un sujeto. El diverso significado de esta palabra, *es*, se ve clarísimamente en las dos proposiciones que siguen: Pedro *es*; Pedro *es* bueno. En la primera el verbo *es* significa la realidad de Pedro o su existencia; en la segunda expresa la unión del predicado, bueno, con el sujeto, Pedro. En el primer caso el verbo *ser* es substantivo, en el segundo es copulativo. El substantivo expresa simplemente la existencia; el copulativo, una determinación, un modo de existir. La mesa *es*, significa la simple existencia de la mesa; la mesa *es* alta, expresa un modo de ser, la altura.

12. El ser puramente substantivo no se encuentra en otra proposición que en la siguiente: el ser es, o lo que es es; pues en todas las demás, en el sujeto mismo está envuelto algún predicado que determina un modo. Cuando decimos la mesa es, si bien el predicado directo de la proposición es la existencia, expresada por la palabra *es*, no obstante, en el sujeto *mesa* entra ya una determinación del ser de que hablamos, esto es, de un ser que es mesa. Luego observábamos con verdad que el verbo ser en su significación puramente substantiva no se halla en otra proposición que en la dicha, el ser es. Ésta es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible, es decir, que el predicado se puede afirmar de todos los sujetos y el sujeto de todos los predicados. Así, poniendo la proposición en otra forma se tendrá: el ser es existente, y se puede decir todo ser es existente, y al contrario, lo existente es ser, y todo lo existente es ser.

13. Si se me opone que el ser posible no es existente, observaré que el ser puramente posible no es ser en todo rigor, y que en el modo en que lo es, a saber, en el orden posible, es también existente. Pero como de esto me ocuparé más abajo, voy a las proposiciones en que el ser es copulativo. La mesa es, equivale a: la mesa es existente. Es verdad que toda mesa real es existente, pues real es lo mismo que existente; y así en algún sentido se podría decir que la proposición se parece a la otra: todo ser es. Pero salta desde luego a los ojos una diferencia, y consiste en

que en la idea de mesa no entra por necesidad la de existencia, pues podemos concebir una mesa que no exista, mas no un ser como tal sin existencia, es decir, un ser que no sea ser. De todos modos se encuentra entre las dos proposiciones una diferencia más notable: en la primera el sujeto se puede afirmar de todos los predicados, diciendo: todo lo existente es ser; pero es evidente que no se puede decir: todo lo existente es mesa.

14. La razón de esto se halla en que la proposición: el ser es, es absolutamente idéntica, es la expresión de un concepto puro, reducido a forma de proposición; y, por tanto, los términos que sirven de extremos se pueden tomar indistintamente los unos por los otros: el ser es; lo que es, es ser; el ser es existente; lo existente es ser. Pero en las demás proposiciones se combinan diferentes órdenes de ideas; y aunque la idea común de ser es aplicable a todo, como esta idea es esencialmente indeterminada, no se sigue que una de las cosas a que conviene la idea general se identifique con otra que entra también en la misma idea general. De que a toda mesa existente le convenga el ser, no se sigue que todo ser sea mesa.

15. El ser copulativo se aplica sin el sustantivo: así, cuando decimos la elipse es curva, prescindimos de si existe o no alguna elipse; y la proposición sería verdadera aunque no existiese ninguna elipse en el mundo. La razón está en que el verbo ser, cuando es copulativo, expresa la relación de dos ideas.

16. Esta relación es de identidad; por manera que para que un predicado pueda afirmarse de un sujeto no basta la unión de los dos. La cabeza está unida con el hombre, y no puede decirse: «El hombre es su cabeza»; la sensibilidad está unida con la razón en el mismo hombre, y no puede decirse: «La sensibilidad es la razón»; la blancura está unida con la pared, y no puede decirse: «La pared es la blancura.»

La afirmación, pues, de un predicado expresa la relación de identidad; y así es que, no existiendo esta identidad con respecto al predicado en abstracto, se le expresa en concreto, para hacer entrar en el mismo algo que envuelva la identidad. La pared es la blancura; esta proposición es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; la pared es blanca: la proposición es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y, en efecto, la pared es una cosa que tiene blancura; hay, pues, la identidad que verifica la proposición (véase lib. 1.º, caps. XXVI, XXVII y XXVIII).

17. Luego en toda proposición afirmativa el predicado se identifica con el sujeto. Luego cuando percibimos la identidad afirmamos. Luego el juicio es la misma percepción de la identidad. No niego que en lo que llamamos asenso hay a veces algo más que la simple percepción de la identidad, pero no concibo cómo, al verla evidentemente, necesitamos algo más para asentir. Lo que se llama asenso, adhesión del entendimiento, parece ser una especie de metáfora, como si el entendimiento se adhiriese, se uniese a la verdad,

cuando ella se le presenta; pero en el fondo dudo mucho que, respecto a lo evidente, haya otra cosa que percepción de la identidad.

18. De aquí se sigue que si a las mismas palabras correspondiesen exactamente las mismas ideas y del mismo modo, en diferentes entendimientos, sería imposible la oposición y la diversidad de juicios. Luego cuando hay esta diversidad u oposición hay siempre discrepancia en las ideas.

19. Concebimos las esencias de las cosas, y ratiocinamos sobre ellas, prescindiendo de que existan o no, y aun suponiendo que no existen; es decir, que concebimos relaciones entre los predicados y los sujetos sin la existencia de los sujetos ni de los predicados. Y como todos los seres contingentes pueden ser y dejar de ser, y aun puede señalarse un instante en que han comenzado, se sigue que la ciencia, o sea el conocimiento de la naturaleza y relaciones de los seres, fundado en principios ciertos y evidentes, no tiene por objeto nada contingente en cuanto existe. Luego hay un mundo infinito de verdades fuera de la realidad contingente.

Reflexionando sobre esto se deduce que fuera del mundo contingente ha de haber un ser necesario en el cual esté fundada esa verdad necesaria que es el objeto de la ciencia. Ésta no puede tener por objeto la nada; pues bien, los seres contingentes, prescindiendo de su existencia, son pura nada. No cabe esencia, no propiedades, no relaciones, en lo que

es pura nada; luego hay algo necesario en que estriba la verdad necesaria de esas naturalezas, propiedades y relaciones que el entendimiento concibe en las mismas cosas contingentes. Luego hay Dios, y el negarlo es convertir la ciencia en una pura ilusión. La comunidad de la razón humana nos ha dado una prueba de esta verdad; la necesidad de la ciencia humana nos suministra otra y nos confirma la primera (véase lib. 4.º, cap. XXIII hasta el XXVII).

20. En toda proposición necesaria en que no se afirma o niega el ser substantivo, sino el relativo, como ésta: todos los diámetros de un círculo son iguales, se halla envuelta una proposición condicional. Así, la anterior viene a equivaler a esta otra: si existe un círculo, todos sus diámetros serán iguales. En efecto: no existiendo ningún círculo no hay diámetros, ni igualdad, ni nada; la nada no tiene ninguna propiedad, por lo cual, en todo cuanto se afirme ha de ir sobrentendida la condición de la existencia.

21. En las proposiciones generales se afirma el enlace concebido de dos objetos; pero es necesario advertir que, si bien suele decirse que lo que se afirma es el enlace de dos ideas, esto no es del todo exacto. Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales no entiendo tan sólo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así, sino que, en efecto, es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas y aun de mi

propia existencia. Mi entendimiento, pues, ve una relación, un enlace en los objetos, y afirma que siempre que éstos existan existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es concebido el objeto.

CAPÍTULO IV

El ente, objeto del entendimiento, no es él posible en cuanto posible

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Opinión de Rosmini. Posibilidad. Dos clases de posibilidad. Ésta añade a la idea de ser. La idea de ser prescinde de la repugnancia. El ser es la existencia. Análisis de la proposición: «Un ser que no es y que puede ser.» Origen de la equivocación. La posibilidad pura tiene orden a la existencia. Ser subsistente.

22. Réstanos aclarar un punto importante sobre la idea del ente: esto es, si dicha idea tiene por objeto el ser real o el posible. Los escolásticos decían que el objeto del entendimiento es el ente, y no sin razón, porque una de las cosas que con más claridad concebimos, y que más fundamental se encuentra en nuestras ideas, es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende todas. Pero como el ente se distingue en actual y en posible, surge aquí la dificultad: a cuál de estas categorías es aplicable la idea del ser, objeto principal de nuestro entendimiento.

23. El abate Rosmini (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*) pretende que la forma y la luz de nues-

tro entendimiento, y el origen de todas nuestras ideas, está en la de ser, mas no real, sino posible. «La simple idea del ser, dice, no es percepción de alguna cosa existente, sino intuición de alguna cosa posible: no es más que la idea de la posibilidad de la cosa.» (Sección 5.^a, parte 1.^a, cap. III, art. 1.^o, § 2.^o)

Yo dudo mucho que esto sea verdad, y me parece que hay aquí confusión de ideas. Antes de hacer entrar la idea de posibilidad en la de ser era necesario definirnos la posibilidad misma. Tratemos de dar esta definición, que ella aclarará mucho lo demás.

24. ¿Qué es la posibilidad? La idea de posibilidad, prescindiendo de sus clasificaciones, nos ofrece una idea general de la no repugnancia o la no exclusión de dos cosas entre sí; como la idea de imposibilidad nos presenta esa repugnancia, esa exclusión. El triángulo no puede ser un círculo. El triángulo puede ser equilátero. En el primer caso afirmamos la repugnancia de las ideas de círculo y triángulo; en el segundo, la no repugnancia de que un triángulo tenga sus tres lados iguales. Si bien se observa, en estos casos no se habla del triángulo ni del círculo con respecto a su existencia; y la posibilidad o imposibilidad se refieren a la repugnancia de sus esencias mismas, prescindiendo de que existan o no; bien que la imposibilidad ideal trae consigo la imposibilidad real.

25. Como siempre que se afirma la imposibilidad se afirma también la repugnancia, y no hay

repugnancia de una cosa consigo misma, resulta que la imposibilidad sólo es dable cuando se comparan dos o más ideas. Por otra parte, en no habiendo repugnancia hay posibilidad; luego ninguna idea simple, por sí sola, puede ofrecernos un objeto imposible. Luego el objeto de toda idea simple es siempre posible, es decir, no repugnante.

26. Las cosas intrínsecamente imposibles son aquellas que envuelven el ser y el no ser de una misma, y por esto se las llama contradictorias. Cuando se nos presenta un absurdo de esta naturaleza recordamos desde luego el principio de contradicción; «esto no puede ser, decimos, pues sería y no sería a un mismo tiempo». ¿Por qué es imposible un triángulo circular? Porque a un mismo tiempo sería y no sería triángulo.

En la idea de imposibilidad entra, pues, la del no ser; sin esto no hay exclusión del ser, y, por tanto, ni contradicción, ni imposibilidad.

27. La posibilidad puede entenderse de dos maneras: 1.º, en cuanto no expresa más que la simple no repugnancia, y entonces es posible no sólo lo que no existe, pero que no entraña ninguna contradicción, sino también lo existente, lo actual; 2.º, en cuanto expresa la no repugnancia, unida a la idea de no estar realizado, y entonces sólo se aplica a las cosas que no existen. Lo posible, tomado en el primer sentido, se opone a lo imposible; en el segundo se opone a lo existente, envuelta, empero, la condición de la

no repugnancia. La posibilidad en el primer caso se llama simplemente con este nombre; en el segundo se apellida posibilidad pura.

De estas observaciones se deduce que la idea de posibilidad añade algo a la de ser; es decir, la no repugnancia, la no exclusión; y si se trata de posibilidad pura, se añade además la no existencia del ser posible.

28. Cuando el entendimiento percibe el ser en sí mismo no puede considerar que haya o no repugnancia. Ésta se descubre en la comparación, y la idea del ser en sí es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser sólo puede encontrar repugnancia cuando se le aplica a una cosa determinada, a una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; así se verificará en el caso de querer aplicar el ser a un triángulo circular.

29. La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstracción no concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

30. En las cosas determinadas puedo concebir la esencia sin la existencia; así puedo muy bien considerar todas las figuras geométricas imaginables y examinar sus propiedades y relaciones prescindiendo de que existan o no; pero la idea del ser, como

que es absolutamente indeterminada, si la abstraigo de la existencia, la abstraigo de sí misma, la anado.

Quisiera que se me dijese a qué corresponde la idea del ser en general prescindiendo de que exista. Si, después de haber prescindido de todas las determinaciones, prescindo también del ser mismo, ¿qué me resta? «Resta, se me dirá, una cosa que puede ser.» «¿Qué significa una *cosa*?» Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, *cosa* no puede significar sino un ser; tendremos, pues, que una cosa que puede ser equivaldrá a un ser que puede ser. Ahora bien: cuando se habla de un ser que puede ser ¿se trata simplemente de posibilidad no pura? Entonces no se prescinde de la existencia y se falta a lo supuesto. ¿Se trata de posibilidad pura? Entonces se niega la existencia, y la proposición equivale a esta otra: un ser que no es, pero que no envuelve ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta expresión: «un ser que no es». ¿Qué significa el sujeto un ser? Una cosa, o bien lo que es. ¿Qué significa una cosa? Un ser, pues se prescinde de todo lo determinado. Luego, o el sujeto de la proposición no significa nada, o la proposición es absurda, pues equivale a esta otra: «una cosa que es, que no es, pero que no envuelve repugnancia».

31. El origen de la equivocación que combatimos está en que se aplica a la idea misma del ser lo que sólo conviene a las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. El ser puro, en

toda su abstracción, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma.

32. Ni la posibilidad pura significa nada, sino en orden a la existencia. ¿Qué es ser posible, sino poder ser realizado, poder existir? Luego la idea del ser es independiente de la idea de posibilidad, y ésta no es aplicable sino con relación a aquélla.

33. La idea, pues, de ser es la misma idea de la existencia, de la realización. Si concebimos el ser duro, sin mezcla, sin modificación, subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, concebimos a Dios; si consideramos la idea de ser, como participada, de una manera contingente, con aplicación a las cosas finitas, entonces concebimos la actualidad o la realización de ellas.

34. Cuando aplicamos a las cosas la idea de ser no entendemos aplicarles la de posibilidad, sino la de realidad. Si digo la mesa es, afirmo del sujeto mesa el predicado contenido en la idea del ser, y, sin embargo, no quiero decir que la mesa es posible, sino que existe en realidad.

35. Todavía más: la idea de ser excluye la del no ser; es así que, si la idea del ser fuera únicamente de lo posible, no excluiría la del no ser, pues lo puramente posible hasta incluye el no ser; luego la posibilidad no entra en sola la idea del ser, y esta idea no expresa más que la existencia, la realidad.

CAPÍTULO V

Solución de una dificultad

SUMARIO. — Dificultad. Origen de la idea de la posibilidad pura. Lo puramente posible envuelve la idea de finito. Repugnancia de infinidad y no existencia.

36. ¿Qué significa, pues, la idea de ser puramente posible? Si sostengo que el objeto de la idea de ser es la realidad, parece que estas dos ideas: ser y puramente posible son contradictorias; la realidad no es puramente posible, porque si es puramente posible, no existe, y en no existiendo ya no es realidad. Examinemos esta dificultad investigando el origen de la idea de la posibilidad pura.

37. Como estamos rodeados de seres contingentes, y aun nosotros mismos lo somos, presenciamos incesantemente la destrucción de unos y la producción de otros, es decir, el tránsito del ser al no ser y del no ser al ser. Un sentimiento íntimo nos atesigua que este tránsito del no ser al ser lo hemos experimentado nosotros mismos: todos nuestros recuerdos se limitan a un término muy breve, antes del

cual existía ya el mundo. Así, pues, la razón, la experiencia y el sentido íntimo nos manifiestan que hay objetos que son y después desaparecen, y otros que antes no eran y después aparecen. A las cosas que experimentan este cambio las vemos propiedades y relaciones que dan lugar a cierta combinación de nuestras ideas, combinación que subsiste, ya existan, ya dejen de existir, los objetos a que se refieren. De este modo concebimos la idea general de cosas que, aunque no sean, pueden ser; pero este sujeto, *cosas*, no expresa el ser, sino en general objetos finitos, determinados.

38. He aquí, pues, soltada la dificultad. El ser puramente posible, tal como lo concebimos de la manera explicada, no envuelve contradicción alguna. No significa «una realidad que no es realidad», sino un objeto o una cosa, finita, determinada, cuya idea tenemos aunque no exista, pero cuya existencia no envuelve contradicción o repugnancia con ninguna de las condiciones contenidas en su idea. El decir, pues, ser puramente posible, si se le explica de este modo, no es más que la generalización de estas y otras proposiciones semejantes. Una mesa que no es, es posible. ¿Qué queremos decir con esto? Que en la idea de la mesa no hay nada que repugne a que exista; pues bien, ser puramente posible no significa más tampoco sino que tenemos muchas ideas de cosas finitas a que no repugna la existencia. La expresión se refiere a cosas determinadas, concebidas por nosotros, pero prescindiendo en aquel caso de que sea esta o aquella

la esencia de que hablamos y comprendiendo todas las que no ofrecen repugnancia.

39. Se me objetará que entonces un ser infinito no existente es una cosa contradictoria, y no tengo dificultad en admitirlo. Si un ser infinito no existe, es absurdo; y si al comparar estas dos ideas, infinidad y no existencia, nosotros no vemos con toda claridad la repugnancia, es porque no comprendemos bien qué es la infinidad. Sólo por esta causa ha sufrido y sufre dificultades la demostración de la existencia de Dios fundada simplemente en su idea. Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, sería imposible. Imposible es lo que no puede existir, y no podría existir si ya no existiese. Esta existencia no le podría venir de otro, pues lo infinito no puede ser producido; ni de sí mismo, pues que no existiría. Nosotros, es verdad, imaginamos lo infinito en su esencia, prescindiendo de su existencia; pero repito que esta precisión sólo nos es posible porque no comprendemos bien la infinidad; que si la comprendiéramos, veríamos la repugnancia de los términos infinidad y no existencia con tanta claridad como las del triángulo y círculo.

CAPÍTULO VI

Cómo se entiende que la idea del ente sea la forma del entendimiento

SUMARIO. — Dos sentidos reduplicativo y formal. El entendimiento percibe algo más que el ente como tal. Percepción de diferencias. Sin esto no hay más que un concepto vago y no percibimos la negación.

40. Cuando se afirma que el objeto del entendimiento es el ente hay la duda de si se quiere significar que la idea de ente sea la forma general de todas las concepciones, o si tan sólo se quiere decir que todo lo que el entendimiento concibe es ente; o en otros términos, si la calidad de objeto se la atribuye al ente en cuanto ente, por manera que sólo bajo esta forma sean concebibles los objetos, o bien si sólo se significa que la calidad de ente conviene a todo lo que el entendimiento concibe. En el primer caso se tomaría la proposición reduplicativamente, y equivaldría a ésta: «El entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente»; en el segundo se tomaría formalmente, y equivaldría a esta otra: «Todo lo que el entendimiento concibe es ente.»

41. Yo creo que no puede decirse que el objeto del entendimiento sea sólo el ente en cuanto ente, de manera que la idea del ente sea la única forma que el entendimiento conciba; pero sí que esta forma es una condición esencial a toda percepción.

42. Que la idea de ente no es la única forma concebida por el entendimiento se ve claro si se considera que esta idea en sí no incluye ninguna determinación, ninguna variedad, no expresa más que el ser en toda su abstracción; luego, si el entendimiento no percibiese en los objetos otra cosa que esta idea, no conocería las diferencias de ellos; su percepción no pasaría de lo que les es común a todos: el ser.

43. Si se dice que estas diferencias percibidas son maneras de ser, modificaciones de lo representado en la idea general, ya se conviene en que el ser en sí no es la única forma percibida, pues que la modificación, la manera de ser, ya añade algo a la idea del ser. El triángulo rectángulo es una manera de triángulo; su idea es una modificación de la idea general, y nadie dirá que la idea de rectángulo no añade algo a la del triángulo y que sean una misma cosa. Lo propio se verifica con respecto a la idea del ente y sus modificaciones.

44. Ya hemos visto (lib. 4.^o, cap. XXI) que las ideas indeterminadas no nos conducen por sí solas a conocimientos positivos, y por cierto que ninguna merece mejor este nombre que la de ente. Si nuestro

entendimiento se limitase a ella, la percepción no sería más que un concepto vago, incapaz de toda combinación.

45. La misma negación, que, como veremos más abajo, es conocida por nosotros, no podría serlo si admitiésemos que el entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente, en cuyo caso nos faltaría la condición indispensable de todo conocimiento: el principio de contradicción.

46. Bastan estas razones para dejar fuera de duda lo que me proponía manifestar; pero como este punto tiene íntimas relaciones con lo más trascendental de la lógica y de la metafísica, quiero explicarle más por extenso en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII

Toda ciencia se funda en el postulado de la existencia

SUMARIO. — Condición de existencia. El juicio se refiere no a las ideas, sino a las cosas. Es y parece. Postulados aun en las ciencias exactas. Esta teoría acorde con el sentido común. El matemático importunado.

47. He dicho que la idea de ente no es la única forma percibida, pero que es una forma necesaria a toda percepción. Mas no quiero significar con esto que no podamos percibir sino lo existente en acto, sino que la existencia entra cuando menos como una condición de todo lo percibido. Me explicaré. Cuando percibimos simplemente un objeto, sin afirmar nada de él, se nos presenta siempre como una realidad. Nuestra idea nos expresa algo, y fuera de la realidad no hay nada. Aun la percepción de las relaciones esenciales de las cosas envuelve la condición si existen. Así, cuando digo que en un mismo círculo o en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales, supongo implícitamente la condición: «si existe un círculo».

48. Como esta manera de explicar el conocimiento de las relaciones esenciales de las cosas puede parecer extraña, voy a presentarla bajo el punto de vista más claro que me sea posible. Cuando afirmo o niego una relación esencial de dos cosas, ¿la afirmo o niego de mis ideas o de las cosas? Claro es que de las cosas y no de mis ideas. Si digo: «La elipse es una curva», no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay, y que cuando pensamos, por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra no está en nosotros. ¿De qué hablamos, pues? No de la idea, sino de su objeto; no de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.

49. Tampoco significamos que nosotros lo *ve-*
mos así: significamos que *es* así; cuando digo que la circunferencia es más larga que el diámetro no significa que así lo veo, sino que *es* así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo, aunque yo no lo viese, aunque yo no existiese. Sólo hablamos de la idea cuando dudamos de su correspondencia con el objeto: entonces no hablamos de la realidad, sino de la apariencia; y en tales casos el lenguaje tiene de por sí una admirable exactitud: no decimos *es*, sino *me parece*.

50. Nuestras afirmaciones y negaciones se refieren, pues, a los objetos. Ahora discurre así: lo que no existe es un puro nada; es así que de la nada,

nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad, ni relación de ninguna clase, es una pura negación de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condición de la existencia.

Digo bajo la condición, porque conocemos las propiedades, las relaciones, de muchas cosas que no existen, pero en todo lo que de ellas concebimos entra siempre la condición: si existiesen.

51. De aquí resulta que nuestra ciencia estriba siempre en un postulado, y empleo a propósito esta palabra matemática para hacer ver que esta condición que exijo a toda ciencia no la desdeñan las que por antonomasia se denominan exactas. La mayor parte de sus demostraciones empiezan por un postulado: «Tírese una línea, etc., etc.» «Si se supone un ángulo recto en B, etc., etc.» «Tómese una cantidad A mayor que B, etc., etc.» He aquí, pues, cómo el matemático mismo, con todo el rigor de sus demostraciones, supone siempre la condición de la existencia.

52. Esta existencia es necesario suponerla: de otro modo no se puede explicar nada. Lo que no han visto algunos metafísicos lo alcanza el sentido común. Hagamos la prueba; veamos cómo hablaría un matemático que jamás hubiese pensado en metafísica. Supondré que el interlocutor me haya de demostrar que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, y que para ejercitar su inteligencia, o mejor,

para que sin advertirlo nos explique lo que pasa en su mente, con respecto a la percepción de su objeto, le hacemos varias preguntas, en apariencia necias, pero que en realidad sólo serán escudriñadoras. Para mayor claridad lo pondré en forma de diálogo, y suponiendo que no hay encerado y que la demostración se da de memoria.

Demostración:

— Bájese una perpendicular desde el ángulo recto a la hipotenusa.

— ¿Dónde?

— Es claro: en el triángulo de que hablamos.

— Pero, señor, si no hay tal triángulo...

— Pues, entonces, ¿de qué se trata?

— Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo, y el caso es que no hay ninguno.

— No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado o papel, y regla, lo haríamos desde luego.

— Es decir que usted habla del triángulo que haríamos...

— Sí, señor.

— Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tendremos.

— Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?

— Sí, señor.

— Pues no quiero decir otra cosa.

— Pero usted ya decía que se bajase...

— Claro es que si no hay triángulo no se puede bajar, pero entonces no hay ni vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se

baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposición; se la sobrentiende.

— Ya comprendo esto; pero entonces bajaremos la perpendicular en aquel triángulo solo, y usted me habla como si se la bajase en todos.

— El triángulo se construiría para un ejemplo, y lo que con él hiciésemos, claro es que podríamos hacerlo con todos.

— ¿Con todos?

— Sí, señor; pues ¿no concibe usted que en todo triángulo rectángulo se puede bajar una perpendicular del ángulo recto a la hipotenusa?

— Aquí dentro se me representa así; pero como esto que hay en mi cabeza no son triángulos, pues algunos se me representan con lados de millares de varas, y no tengo yo la cabeza tan grande...

— Mas no se trata de lo que tiene usted en su cabeza, sino de los triángulos mismos...

— Pero como estos triángulos no los hay, nada puedo decir de ellos...

— Pero, al menos, ¿los puede haber?

— ¿Quién lo duda?

— Pues bien: si los hubiese, grandes o pequeños, en una posición u otra, en una parte u otra, ¿no es verdad que se podría tirar una perpendicular desde el vértice del ángulo recto a la hipotenusa?

— Es claro.

— Pues yo no quiero decir otra cosa, sino que en todo triángulo rectángulo, sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.

— Pero se entiende que usted no habla de los que no son... ¿no es verdad?

— Hablo de todos, de los que son y de los que no son.

— Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir, y veo con toda claridad que, *suponiendo que exista*, se verificará lo que digo. Así puedo hablar, y hablo de todos, de los existentes y de los no existentes, sin excepción alguna.

El lector juzgará si al molestar al pobre matemático con las importunas dificultades de un taimado haciéndose el rudo, no le hemos hecho responder como respondería cualquiera que no estuviese prevenido con ninguna idea metafísica; y es evidente que estas respuestas las aceptarían como razonables, como satisfactorias, como las únicas que se pueden dar en este caso, todos los matemáticos del mundo.

Pues bien: en estas respuestas y explicaciones está lo que hemos dicho; toda la ciencia fundada en un postulado, todo raciocinio para demostrar aun las propiedades y relaciones más esenciales de las cosas, parte de la suposición de su existencia.

CAPÍTULO VIII

El fundamento de la posibilidad pura y la condición de la existencia

SUMARIO. — Si basta para la ciencia el fundamento de la posibilidad. Razón que parece probarlo. Solución. Conocemos las verdades finitas representadas en Dios. El fundamento de la posibilidad no excluye la condición de la existencia. Cómo conoce Dios las verdades finitas. Qué ve en ellas la condición de la existencia. Valor real e ideal. En qué consiste el ideal.

53. He dicho que el fundamento de la posibilidad pura de las cosas y de sus propiedades y relaciones se hallaba en la esencia de Dios, donde está la razón de todo (véase lib. 4.^o, desde el cap. XXIII hasta el XXVII); y a primera vista pudiera parecer que a la ciencia le basta aquel fundamento y que no necesita apoyarse en la condición de la existencia de las cosas.

Porque, si las esencias están representadas en Dios, se halla en la esencia divina el objeto de la ciencia, y, por tanto, no es concluyente el argumento fundado en que de la nada no se puede afirmar nada. Suponiendo dicha representación, la ciencia no se ocupa de un puro nada, sino de una cosa muy real, y,

por consiguiente, tiene a la vista un objeto muy positivo, aun cuando prescinda de la realidad de la cosa considerada.

Veamos cómo se puede desvanecer esta dificultad.

54. Las relaciones necesarias de las cosas, independientemente de su existencia, han de tener una razón suficiente: ésta sólo puede encontrarse en el ser necesario. Luego la condición de la existencia presupone la representación de la esencia del ser contingente en el ser necesario; luego la condición «si existe» no se puede poner si no se presupone el fundamento de la posibilidad.

55. Esta observación manifiesta que hay aquí dos cuestiones: 1.^a ¿Cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca de las cosas? 2.^a Supuesta la posibilidad, ¿cuál es la condición que se envuelve en cuanto se afirme o niegue del objeto posible? El fundamento de la posibilidad es Dios; la condición es la existencia de los objetos considerados.

Ambas cosas son necesarias para que haya ciencia: si faltase el fundamento de la posibilidad intrínseca no se podría poner la condición de la existencia; y si, admitida la posibilidad, no añadimos la condición, la ciencia carece de objeto.

56. Para entender más a fondo esta materia conviene observar que, al afirmar o negar las relaciones de los seres representadas en Dios, no tratamos de lo que estos seres son en Dios, sino de lo que

serían en sí mismos cuando existiesen. En Dios son el mismo Dios, porque todo lo que hay en Dios se identifica con Dios; si, pues, considerásemos las cosas sólo en cuanto están en Él, no tendríamos por objeto a las cosas, sino a Dios mismo. Es cierto que en Dios hay el fundamento, o sea la razón suficiente, de las verdades geométricas; pero la geometría no se ocupa de éstas en cuanto están en Dios, sino en cuanto realizadas o posibles de realizar. En Dios no hay líneas ni dimensiones de ninguna clase; luego no hay el objeto de la geometría propiamente dicha. Las verdades geométricas tienen en Él un valor objetivo o de representación, y no subjetivo; de lo contrario sería necesario decir que Dios es extenso.

57. He aquí manifestado cómo lo dicho en el citado lugar no se opone a lo que se establece aquí, y cómo el poner en Dios el fundamento de toda posibilidad no excluye la necesidad científica de la condición de la existencia.

58. Para dejar este punto fuera de toda duda voy a presentar la cuestión bajo otro aspecto, manifestando que cuando Dios conoce las verdades finitas ve también en ellas esta condición: «Si existen.» Dios conoce la verdad de esta proposición: «Los triángulos de igual base y altura son iguales en superficie.» Esto es verdad a los ojos de la inteligencia infinita como de la nuestra; si así no fuese, la proposición no sería verdadera en sí misma: nosotros estaríamos en error. Ahora bien: en Dios, ser sim-

plicísimo, no hay figuras verdaderas, aunque haya la percepción intelectual de las mismas. Luego el conocimiento de Dios en lo tocante a las cosas finitas se refiere a la existencia posible de ellas, y, por consiguiente, envuelve la condición: «Si existen.»

El conocimiento de Dios no se refiere a la representación puramente ideal, sino a su realidad, actual o posible; cuando Dios conoce una verdad sobre los seres finitos no la conoce de la sola representación de las mismas que en sí propio tiene, sino de lo que ellas serían si existiesen.

59. Todo objeto puede ser considerado o en el orden real o en el ideal. El ideal es su representación en un entendimiento, la cual sólo tiene algún valor en cuanto se refiere a la realidad actual o posible. Sólo de este modo tiene la idea objetividad, pues sin esto sería un hecho puramente subjetivo del cual no se podría afirmar ni negar nada, excepto lo puramente subjetivo. La idea que tenemos del triángulo nos sirve para conocer y combinar, en cuanto tiene un objeto real o posible; lo que afirmamos o negamos de ella lo referimos a su objeto: si éste desaparece, la idea se convierte en un hecho puramente subjetivo, al cual no podremos aplicar sin abierta contradicción las propiedades de una figura triangular.

CAPÍTULO IX

Idea de la negación

SUMARIO. — Tenemos idea del no ser. No es lo mismo concebir *el no* que *el no* concebir. La percepción del *no ser* es acto positivo. No es la del ser. Su relación al ser. Lo hay absoluto y relativo. De qué es imagen. Por sí sola no engendra conocimiento. Parangón con la del ser. La nada absoluta. Fecundidad de la idea de negación.

60. Se dice que el entendimiento no concibe la nada, y esto es verdad, en el sentido de que no concebimos la nada como algo, lo que sería contradictorio; pero no se sigue de esto que de ningún modo concebamos la nada. El no ser es la nada, y no obstante concebimos el no ser. Esta percepción nos es necesaria; sin ella no percibiríamos la contradicción, y por tanto nos faltaría el principio fundamental de nuestros conocimientos: «Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.»

61. Se dirá que el concebir la nada, el no ser, no es concebir, sino no concebir; pero esto es falso, porque no es lo mismo concebir que una cosa no es y el no concebirla. Lo primero envuelve un juicio

negativo, que se puede expresar por una proposición negativa, y lo segundo es la simple ausencia del acto de percepción que nada tiene que ver con la cosa: lo primero es objetivo, lo segundo es subjetivo. Al dormir no percibimos las cosas; pero esta no percepción no equivale a percibir que no sean. De una piedra se puede decir que no percibe a otra piedra; pero no que perciba el no ser de otra piedra.

62. La percepción del no ser es un acto positivo, y no se puede decir que sea la misma percepción del ser, lo que fuera contradictorio: se seguiría que siempre que percibiéramos el ser percibiríamos su negación, el no ser, y viceversa, lo que es absurdo.

63. Cuando percibimos el no ser es verdad que lo percibimos con relación al ser, y que no es concebible un entendimiento percibiendo el no ser absoluto sin ninguna idea de ser; mas esto no prueba que las dos ideas no sean distintas y contradictorias.

64. Si bien se observa, la idea de la negación, a más de entrar en los principios fundamentales de nuestro entendimiento: «es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo», «cualquiera cosa o es o no es», es necesaria también a casi todas nuestras percepciones. No concebimos los seres distintos sin concebir que el uno *no es* el otro; y nos es imposible formar un juicio negativo sin que en él entre la negación. De donde resulta que, así como hay idea del ser absoluta y relativa, la hay también del

no ser; así como se puede decir: «El sol *es*», «los diámetros de un círculo *son* iguales», se puede decir también: «El Fénix *no es*», «los diámetros de una elipse *no son* iguales».

65. A los que sostienen que toda idea es imagen del objeto se les puede preguntar: ¿De qué será imagen la idea del no ser? Esto confirma lo que hemos indicado más arriba de que no conviene figurarse todas las ideas como una especie de tipos semejantes a las cosas, y que muchas veces no podemos dar explicación ninguna de esos fenómenos internos que apellidamos ideas, sin embargo de que con ellos conocemos y explicamos los objetos.

66. Se dice también que el objeto del entendimiento es el ser; pero esto no puede explicarse en el sentido de que el entendimiento no perciba el no ser, sino que el no ser lo percibimos con orden al ser, y que el no ser por sí solo no puede dar origen a ningún conocimiento.

Y aquí es de notar una diferencia importante: con la idea del ser podemos entenderlo todo; cuanto más hay de ser en la idea más entendemos; y si se supone una idea que represente un ser sin ninguna limitación, o lo que es lo mismo, sin ninguna negación, tendremos el conocimiento de un ser infinito. Por el contrario, la percepción del no ser no nos enseña nada sino en cuanto nos manifiesta la limitación de determinados seres y sus relaciones; si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos

que, a medida que se acerca a su límite, esto es, al no ser puro, a la nada absoluta, el entendimiento pierde sus objetos, le van faltando los puntos de comparación y los elementos de combinación, toda luz se extingue, la inteligencia muere.

67. No concebimos la nada universal, absoluta, sino como una condición momentánea, que fingimos y no admitimos. En ella vemos la imposibilidad de que exista algo, pues si fuera dable señalar un momento en que no hubiese habido nada, no habría ahora nada. No hallamos en esa nada imaginaria ningún punto de partida para la inteligencia; toda combinación es imposible, absurda: el espíritu se siente perecer de inanición en el vacío que él se ha fabricado.

68. La idea de negación es completamente estéril si no se combina con la del ser; mas con esta combinación posee también a su modo una especie de fecundidad. Las ideas de distinción, de limitación, de determinación envuelven una negación relativa; no concebimos seres distintos sin concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados sin concebir que *carecen*, es decir, que *no son* en algún sentido; ni determinados sin concebir alguna cosa que los hace tales, y no tales otros.

CAPÍTULO X

Identidad, distinción; unidad, multiplicidad

SUMARIO. — Se explican estas ideas. Cuáles son simples y cuáles compuestas. El ser y el no ser entran en las combinaciones primordiales de nuestro pensamiento. Cómo Dios conoce las negaciones.

69. Veamos cómo de la idea del no ser nace la explicación de las ideas de identidad, distinción, unidad y multiplicidad.

Si concebimos un ser sin compararle con nada que no sea él, fijándonos únicamente en él, sin hacer entrar ninguna idea de no ser, tendremos las ideas de identidad y unidad con respecto a él; o mejor diremos: esas ideas de identidad y unidad no serán otra cosa que las ideas del mismo ser. Por esta causa las ideas de identidad y unidad son inexplicables por sí solas, porque son simples, o se confunden con una idea simple, en la cual no hay comparación, y en que si entra negación, no es advertida, no se la hace objeto de reflexión. Así, por ejemplo, en la percepción de todo ser limitado entra en algún modo la idea de un no ser, pero también podemos prescindir de esta negación considerando lo que el objeto *es* y no atendiendo a lo que *no es*.

70. Si percibo un ser y luego otro ser, la percepción de que el uno *no es* el otro da la idea de distinción y, por consiguiente, la de multiplicidad. Sin percepción, pues, de un *no ser* relativo combinado con el ser no hay distinción ni número; pero esta percepción basta para la distinción y el número.

71. Las ideas de identidad y unidad son simples, las de distinción y número compuestas; las primeras no envuelven negación, las segundas implican un juicio negativo: «Esto no es aquello.» No es posible que se nos presente A distinto de B sin que percibamos que B no es A; y, por el contrario, nos basta saber que B no es A para decir también que son distintos. Estas expresiones: «A no es B», o «A y B son distintos», son enteramente idénticas.

72. De aquí se infiere que la combinación primordial de nuestra inteligencia consiste en la percepción del ser y del no ser. Con ella percibimos la identidad y la distinción, la unidad y el número; con ella comparamos, con ella afirmamos o negamos. Sin esta percepción no nos es posible pensar. Sin la percepción de la negación no tendríamos más que la del ser; es decir, una intuición fija en un objeto idéntico, uno, inmutable, cual concebimos la inteligencia divina contemplando la infinidad del ser en la esencia infinita.

73. ¿Conoce Dios las negaciones? Sí; porque cuando un ser deja de existir, Dios conoce esta ver-

dad, y en esta verdad hay una negación. Dios conoce la verdad de todas las proposiciones negativas, ya expresen el ser substantivo, ya el relativo; luego conoce la negación. ¿Es esto imperfección? No. Porque no puede serlo el conocer la verdad. La imperfección está en los objetos, que por lo mismo de ser finitos incluyen la negación, el ser combinado con el no ser. Si Dios no conociera la negación, sería porque la negación fuera imposible en sí misma, lo que equivaldría a la imposibilidad de la existencia de lo finito, y conduciría a la necesidad absoluta y exclusiva de un ser infinito solo.

CAPÍTULO XI

Origen de la idea del ente

SUMARIO. — Si es innata. Razón en pro. Que no viene de las sensaciones. Si se forma por abstracción. Argumento en contra. Otro en pro. No es innata. Se funda en una facultad innata. Su indeterminación. Es condición *sine qua non*. No es directamente percibida hasta ser depurada. Ejemplo sensible. Fuerza intelectual para descomponer y simplificar. Por qué se necesita descomponer y dividir. Las ideas generales e indeterminadas resultan de la reflexión sobre nuestros actos. Idea de ser, condición de nuestra inteligencia. Idea del ente depurada, objeto de reflexión.

74. Si nada hemos podido pensar sin la idea del ente, ella preexiste a todo acto reflexivo, y parece que no ha podido nacer de la reflexión. Luego la idea de ente será innata. Examinemos esta cuestión.

75. Que no podemos pensar sin la idea de ente lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la experiencia en sí mismo, esforzándose para hacer una reflexión en que no entra la idea del ser. Ya hemos visto que ni aun los primeros principios pueden prescindir de ella, y es seguro que nadie irá más allá de los primeros principios.

76. ¿Podrá habernos venido de las sensaciones? La sensación en sí no nos presenta sino cosas determinadas; la idea del ente es cosa indeterminada. La sensación no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es lo más general que hay y que puede haber. La sensación nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afección de nuestra alma; la idea del ente es una idea vasta, que se extiende a todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexión, que funda por sí solo una ciencia. La sensación no sale de sí misma, no se extiende siquiera a las otras sensaciones: la del tacto nada tiene que ver con la del oído, todas pertenecen a un instante de tiempo y no existen fuera de él; la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algún fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas, y la reflexión es imposible sin la idea del ente.

77. La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstracción. Para abstraer es necesario reflexionar, y la reflexión es imposible sin tener de antemano dicha idea; luego ésta es necesaria para la abstracción, luego la abstracción no puede ser su causa.

78. Por otra parte, a este argumento, que tan concluyente parece, se le puede oponer una explicación sumamente sencilla del método con que la abs-

tracción se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensación envuelve dos cosas: blanco y extenso. Si no tengo más que la simple sensación, aquí me pararé y sólo recibiré esta impresión: extenso y blanco. Si hay en mí alguna facultad distinta de la de sentir, que me haga capaz de reflexionar sobre la misma sensación que experimento, podré considerar que esta sensación tiene algo semejante con otras que recuerdo haber experimentado. Podré, pues, considerar la existencia y blancura en sí prescindiendo de que sean estas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo común con las demás, en cuanto todas me afectan de algún modo; entonces tengo la idea de sensación en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo común con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificación mía, prescindiendo de que sea sensación, o pensamiento, o acto de voluntad; y si, en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias o modificaciones, sólo atiendo a que son algo, habré llegado a la idea del ser. Luego esta idea puede formarse por abstracción. Esta explicación es seductora por su sencillez, pero no deja de sufrir graves dificultades.

79. Desde los primeros pasos de la operación nos servimos, sin advertirlo, de la idea de ser; luego nos hacemos ilusión cuando creemos formárnosla. Para reflexionar sobre lo extenso y blanco es necesario considerar que existe, que es *algo* semejante a

otras sensaciones; cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que yo *soy*, que aquello que me afecta *es*, ya hablo de ser o no ser, de tener o no tener *algo* común; y, por fin, cuando prescindo de que las modificaciones de mi espíritu sean esto o aquello, y sólo las miro como una *cosa*, como *algo*, como un *ser*, claro es que no podría considerarlas como tales si no existiese en mí la idea de *algo* en general, es decir, del ente. Aquí el ser es un predicado que yo aplico a las cosas; luego ya conocía este predicado. Lo que hago es colocar las cosas particulares y determinadas en una idea general e indeterminada que preexistía en mi entendimiento. Las operaciones sucesivas que he hecho para la abstracción no han sido más que una descomposición del objeto, una clasificación de él en varias ideas generales, hasta llegar a la superior, la del ente.

80. En vista de estas razones, todas muy fuertes, no es fácil resolverse por ninguna de las opiniones opuestas sin temor de errar; no obstante, yo emitiré la mía, con arreglo a los principios que llevo consignados en diferentes lugares de esta obra. La idea del ente no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento, como un tipo anterior a las sensaciones y a los actos intelectuales (véase lib. 4.º, cap. XXX); pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa que la *facultad innata* de nuestro entendimiento para percibir los objetos bajo la razón general de ente o de existencia, tan pronto como refle-

xiona sobre ellos. De esta suerte la idea no dimana de las sensaciones, y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstracción, como si se la produjese totalmente, sino que se la separa de las demás, se la depura, por decirlo así, contribuyendo a esta depuración ella misma. Así puede preexistir a la reflexión y ser en algún modo fruto de la reflexión, según los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas, preexiste a la reflexión; pero es fruto de la misma reflexión, en cuanto ésta la ha separado y depurado.

81. Para resolver cumplidamente las dificultades propuestas conviene fijar las ideas con precisión y exactitud.

La idea de ente es no sólo general, sino también indeterminada; no ofrece al espíritu nada real, ni aun posible, pues que no concebimos que exista ni pueda existir un ser que no sea más que ser, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad, excepto la de ser. Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: *el que es*; pero de él afirmamos también con verdad que es inteligente, que es libre y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.

De esto se infiere que no debemos considerar la idea de ente como un tipo que nos represente algo determinado, ni aun en general.

82. El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario a nuestro entendimiento, pero está confundido con todos los demás actos intelectuales, como una condición *sine qua non* de todos ellos, hasta que viene la reflexión a separarle de los mismos, depurándole y haciéndole objeto de nuestra percepción.

Como al percibir percibimos *algo*, es evidente que la razón de ser anda siempre envuelta en todas nuestras percepciones; por el mero hecho de conocer conocemos el ente, es decir, una *cosa*. Pero como al fijarse nuestra percepción en un objeto no siempre distinguimos las varias razones en que puede ser descompuesto, aunque la idea de ser se halle en todos los objetos percibidos no es directamente percibida por nuestro entendimiento hasta que la reflexión la separa de todo lo demás.

83. Si pienso en un objeto azul, claro es que en la idea de azul entra la de color; pero si no reflexiono, no distinguiré entre el género que es color y la diferencia que es azul. En el objeto percibido, estas dos cosas no se distinguen realmente; pues sería hasta ridículo el pretender que, en un objeto particular de color azul, una cosa es el color y otra lo azul; no obstante, cuando reflexiono sobre el objeto puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general anteriormente a la representación sensible? No, por cierto. Solamente será preciso recono-

cer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas o aspectos.

84. Nuestro entendimiento posee la fuerza de concebir la unidad bajo la idea de multiplicidad, y la multiplicidad bajo la idea de unidad. De lo último hallamos el ejemplo en las ideas generales, en cuanto reunimos en un solo concepto lo que es múltiple en la realidad. Nuestro entendimiento puede compararse a un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos a un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir la multiplicidad a la unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido inverso: en vez de dispersar reúne; la variedad de colores desaparece, y vuelve a presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y simplicidad.

85. Por el mismo hecho de estar limitado nuestro espíritu a conocer muchas cosas por conceptos y no por intuiciones, ha menester de la facultad de componer y descomponer, de mirar una cosa simple bajo aspectos distintos y de reunir diferentes cosas bajo una razón común. No se pierda, pues, de vista que la fuerza generalizadora y divisora de que está dotado nuestro entendimiento, aunque es para él un poderoso recurso, indica, sin embargo, su debilidad en el orden intelectual, y la advierte continuamente de la circunspección con que debe proceder cuando se trata de hablar sobre la íntima naturaleza de las cosas.

86. Según esta doctrina, las ideas generales y muy particularmente las indeterminadas resultan de la reflexión ejercida sobre nuestros propios actos perceptivos; y no hay en la idea general más de lo que se halla en la percepción particular, excepto su misma generalidad, nacida de que se prescinde de las condiciones individuantes. Esto se verifica muy particularmente en la idea del ser, que, como ya hemos visto, entra como condición necesaria en todas nuestras percepciones, y es, además, indispensable para todas las operaciones, tanto de composición como de descomposición.

No podemos concebir sin concebir *algo* o un *ente*; he aquí el ser substantivo. No podemos afirmar o negar sin decir *es* o *no es*; he aquí el ser copulativo. Luego la idea de ser es, más bien que idea, una condición necesaria para que nuestro entendimiento pueda ejercer sus funciones: no es un tipo que le represente nada determinado; es más bien su condición de vida; sin ella no le es posible ejercer su actividad.

87. Pero esta condición de todos nuestros pensamientos la podemos percibir con la reflexión, y entonces la idea de ser, que estaba envuelta con lo demás, se ofrece depurada a nuestros ojos, y concebimos esa razón general, de *ser*, de *cosa*, que entra en todas las percepciones, pero que antes no habíamos distinguido con bastante claridad.

CAPÍTULO XII

Distinción entre la esencia y la existencia

SUMARIO. — Importancia de la cuestión. Distinción de conceptos. Impugnación de la distinción real. Esencias en Dios. Se varía el estado de la cuestión. La identidad no arguye la necesidad. Dificultades. Solución.

88. Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestión, a primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende a las consecuencias que de ella dimanar, en opinión de autores respetables, quienes pretendían nada menos que establecer en la distinción de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.

89. Que nosotros distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia, y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta o aquella determinación que le constituye en tal o cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia nos representa la realidad pura;

la idea de la esencia nos ofrece la determinación de esta realidad. Pero las escuelas han ido más lejos y han querido trasladar a las cosas la distinción que se halla en los conceptos; su opinión parece más sutil que sólida.

90. La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser a la esencia, o aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distinción entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distinción real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia, ¿a qué se reduce? A nada; luego no se debe admitir ninguna relación entre ellas. Convengo en que, prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestión no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distinción real entre su esencia propia y su misma existencia.

91. Las esencias de todas las cosas están en Dios, y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestión presente. Cuando las cosas existen en Dios no son nada distinto de Dios: están representadas en la inteligencia infinita, la cual, con todas sus representaciones, es la misma esencia

infinita. Comparar, pues, la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestión y buscar la relación de la existencia de las cosas, no con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.

92. Puede objetarse que, si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial a dichos seres, porque nada más esencial que la misma esencia; luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece a la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece a la esencia de las cosas, éstas no podrán menos de existir, y la no existencia sería una verdadera contradicción.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra *esencia* y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relación de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradicción. Los radios del círculo son iguales, porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y, por consiguiente, si ésta se negase, se afirmaría y se negaría a un mismo tiempo. La contradicción no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras, y esta comparación no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la dis-

tinción, no se la refiere a dos cosas, sino a una misma, considerada bajo dos aspectos o en dos estados: en el orden ideal y en el real.

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal o cual naturaleza; prescindimos de que éstas existían o no, y sólo atendemos a lo que serían si existiesen. En todo cuanto afirmamos o negamos de las mismas envolvemos expresa o tácitamente la condición de la existencia; pero cuando consideramos la esencia realizada o existente no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso la no existencia no implica contradicción, porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia y, por consiguiente, todo lo que ella incluye. La contradicción resultaría si dijésemos que la esencia implica la existencia y quisiéramos que, permaneciendo la primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto. La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradicción está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo; mas si el círculo deja de serlo, no hay inconveniente en que los radios sean desiguales. La esencia es lo mismo que la existencia: mientras haya esencia habrá también existencia; si la esencia falta, faltará también la existencia: ¿dónde está la contradicción? De la esencia del hombre es la vida, y, sin embargo, el hombre muere; se me dirá que entonces se destruye el hombre y que por esto no hay contradicción; pues bien, también se destruirá la

esencia cuando deje de existir, y no habrá ninguna contradicción en que falte la existencia que estaba identificada con aquélla.

93. Decían los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia sería infinito y absolutamente inmutable, a causa de que, siendo la existencia lo último en la línea de ente o de acto, dicho ser no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda también en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por *último* en la línea de ente o de acto? Si se quiere significar que a la esencia identificada con la existencia nada le puede sobrevenir, se comete petición de principio, pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente o de acto, en tal sentido que, puesta ella, nada falte para que las cosas cuya es la existencia sean realmente existentes, se afirma una verdad indudable, pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.

94. Parece, pues, que a la distinción de los conceptos de la esencia y de la existencia no le corresponde una distinción real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia, y no por esto deja de ser finita la primera y contingente la segunda. En Dios la existencia se identifica con la esencia, pero de tal suerte que su no existencia implica contradicción y su esencia es infinita.

CAPÍTULO XIII

Opinión de Kant sobre la realidad y la negación

SUMARIO. — Sus palabras. Consecuencias. Se combate su principio. Dificultad. Tres respuestas. Equivocaciones sobre el tiempo.

95. Kant cuenta entre sus categorías la realidad y la negación, o sea la existencia y la no existencia, y las define con arreglo a sus principios, diciendo: «La realidad en un concepto puro del entendimiento es lo que corresponde en general a una sensación cualquiera; por consiguiente, aquello cuyo concepto designa un ser en sí en el tiempo. La negación es aquello cuyo concepto representa un no ser en el tiempo. La oposición de estas dos cosas consiste en la diferencia del mismo tiempo, como lleno o vacío. Pues que el tiempo consiste únicamente en la forma de la intuición, por consiguiente, en la forma de los objetos como fenómenos se sigue que lo que en ellos corresponde a la sensación es la materia trascendental de todos los objetos, como cosas en sí, realidad esencial. Toda sensación tiene un grado o intensidad por la cual puede llenar más o menos el mismo tiempo, es decir, el

sentido íntimo relativamente a la representación de un objeto hasta que se reduzca a la nada = 0 = negación.» En este pasaje hay un error fundamental que destruye por su base toda inteligencia, y hay además mucha confusión en las aplicaciones que se hacen de la idea del tiempo.

96. Según Kant, la realidad sólo se refiere a las sensaciones; luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar a lo no sensible; luego el mismo principio de contradicción está necesariamente limitado a la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni podemos conocer nada fuera del orden sensible. Éstas son las consecuencias: veamos la solidez del principio de que dimanar.

97. Si la idea de realidad no fuese más que la idea de lo sensible en general, no la aplicaríamos jamás a cosas no sensibles; no obstante, la experiencia enseña todo lo contrario. Hablamos continuamente de la posibilidad y aun de la existencia de seres no sensibles, y hasta, con respecto a los fenómenos de nuestra alma, distinguimos entre los que pertenecen a la sensibilidad y los que corresponden al orden intelectual puro; luego para nosotros la idea de ente expresa un concepto general, no circunscrito al orden sensible.

98. Responderá Kant que las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola más allá de la esfera de la sensibilidad, son vanas ilusiones que se

expresan en palabras que no significan nada. A esto replicaré lo siguiente:

1.º Ahora no tratamos de saber si las aplicaciones de la idea de ente o realidad fuera del orden sensible son fundadas o infundadas; se trata únicamente de saber qué es lo que no representa dicha idea, sea o no ilusorio el objeto representado. Cuando Kant define la realidad la considera como una de sus categorías, y, por consiguiente, como uno de los conceptos puros del entendimiento: para que la definición sea buena debe expresar este concepto puro con toda la extensión que en sí tiene, y como he demostrado que el concepto en sí mismo no está limitado a la esfera de la sensibilidad, resulta que la definición de Kant es inadmisibile. Si este filósofo hubiese dicho que las aplicaciones del concepto, cuando se las llevaba fuera del orden sensible, eran infundadas, habría caído en error, pero no destruido el mismo concepto; mas ahora su equivocación está no sólo en los usos del concepto, sino en la naturaleza de éste, el cual queda destruido si se le limita a la esfera de la sensibilidad.

2.º En la idea de ente se funda el principio de contradicción, el cual se extiende tanto a lo insensible como a lo sensible. Si admitiésemos la doctrina de Kant, se seguiría que el principio de contradicción: «Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo», equivaldría a esta proposición: «Es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca a un mismo tiempo.» Es evidente que ni la filosofía ni el sentido común han

dado jamás al principio de contradicción una significación semejante. Cuando se afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, se habla en general y se prescinde absolutamente de que esta cosa pertenezca o no al orden sensible. Si así no fuese, o deberíamos decir que son absolutamente imposibles los seres no sensibles, lo que no se atreve a sostener el mismo Kant, o bien que dudamos si el principio de contradicción es aplicable a ellos, dado caso que existan. ¿Quién no ve lo absurdo de esta duda y que, con sólo admitirla por un momento, destruimos toda inteligencia? Si limitamos la generalidad del principio de contradicción, la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?

3.^o El mismo Kant admite la distinción entre los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos intelectuales puros; luego para él mismo la realidad comprende algo más que lo sensible. Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, siquiera como fenómenos subjetivos de nuestro espíritu, y sin embargo no son sensibles, según lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo incurre en contradicción cuando limita la idea de realidad a lo puramente sensible.

99. Kant no concibe la realidad y la negación sino como llenando o dejando vacío el tiempo, el cual, en opinión del filósofo alemán, es forma primitiva de nuestras intuiciones y una especie de fondo

en el cual ve el alma todos los objetos, incluso sus operaciones propias. Según esta doctrina, la idea del tiempo precede a las de realidad y negación, pues que estas dos últimas no son concebibles sino con relación a aquél. Desde luego salta a los ojos la extrañeza de una forma, o llámese como se quiera, a la cual se hayan de referir las ideas de realidad y negación, cuando fuera de la idea de realidad no es concebible nada. Kant, tan escrupuloso en el análisis de los elementos contenidos en nuestro espíritu y tan desdenoso para con todos los metafísicos que le han precedido, debiera habernos explicado la naturaleza de esta forma en la cual vemos la realidad y que, sin embargo, no está contenida en la idea de realidad. Si es algo, será también una realidad, y si no es algo, será un puro nada; por consiguiente, no podrá ser una forma que, llenándose o vaciándose, ofrezca al espíritu las ideas de realidad o negación. Fácil me sería manifestar con abundante copia de razones la equivocación del filósofo alemán cuando determina con tanta inexactitud las relaciones entre el tiempo y la idea del ser; pero como me propongo explicar detenidamente la idea del tiempo, no quiero adelantar aquí lo que corresponde a otra parte de la obra.

CAPÍTULO XIV

Resumen y consecuencias de la doctrina del ente

100. Resumamos la doctrina expuesta en los capítulos anteriores, para que podamos verla de una ojeada en su conjunto y trabazón.

La idea de ente es tan fecunda en resultados, que conviene profundizarla bajo todos sus aspectos y no perderla nunca de vista en las investigaciones de la filosofía trascendental.

101. Tenemos la idea de ente o de ser en general: así lo atestiguan la razón y el sentido íntimo.

102. Esta idea es simple y no podemos resolverla en otros elementos: expresa una razón general de las cosas, y se la desnaturaliza en cierto modo si se la mezcla con ideas particulares. No es intuitiva, sino indeterminada, hasta el punto de que por sí sola no nos daría idea de un ser real y posible. En todo ser no sólo concebimos que *es*, sino que *es alguna cosa*, la cual es su predicado; el mismo ser infinito no sólo es un ser, sino un ser inteligente y libre,

y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican nada de imperfección.

103. La idea del ser puede expresar o la simple existencia o la relación de un predicado con un sujeto: en el primer caso es substantiva, en el segundo copulativa. He aquí dos ejemplos: «el sol *es*»; «el sol *es luminoso*»: en la primera proposición el ser es substantivo, o expresa la existencia; en la segunda es copulativo, o significa la relación del predicado con el sujeto.

104. Las ideas de identidad y distinción nacen de las ideas del ser y del no ser; y así la idea del ser copulativo, que afirma la identidad de un predicado con un sujeto, dimana también en algún modo de la idea del ser substantivo.

105. El ser, que es el principal objeto del entendimiento, no es él posible en cuanto posible; no concebimos la posibilidad sino en orden a la actualidad: aquélla nace de ésta, no ésta de aquélla. No concebiríamos la posibilidad pura, esto es, la posibilidad sin existencia, si no concibiésemos seres finitos, en cuya idea no está envuelto el ser por necesidad y cuya aparición y desaparición estamos experimentando continuamente.

106. El entendimiento percibe el ser, y ésta es una condición indispensable para todas sus percepciones; pero la idea del ser no es la única que se le

ofrece, pues que conoce diferentes modos de ser, los cuales, por lo mismo que son *modos*, añaden algo a la idea general y absoluta de la existencia.

107. Cuando consideramos las esencias de las cosas prescindiendo de su realidad, nuestros conocimientos envuelven siempre la siguiente condición: si existen. De lo posible puro, en cuanto no es, sólo hay ciencia condicional; es decir, si el objeto pasa de la posibilidad a la realidad. Para fundar la posibilidad pura, de suerte que haya en ella relaciones necesarias, bajo la condición de la existencia, es menester recurrir a un ser necesario origen de toda verdad.

108. Las esencias de las cosas en abstracto nada significan, ni pueden ser objeto de afirmación o negación, si no suponemos un ser necesario en que se halle la razón de las relaciones de las cosas y de la posibilidad de su existencia.

109. La verdad pura, independientemente de todo entendimiento, de todo ser, no sólo creado, sino también increado, es una ilusión, o mejor diremos, un absurdo. De la pura nada no es verdad nada.

La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad.

110. No sólo conocemos el ser, sino también el no ser; tenemos idea de la negación. Ésta se refiere siempre a algún ser: la nada absoluta no puede

ser objeto de la inteligencia. La idea de la negación tiene su fecundidad peculiar: combinada con la de ser funda el principio de contradicción, engendra las ideas de distinción y multiplicidad, y hace posibles los juicios negativos.

111. La idea de ser no dimana de las sensaciones; ni tampoco es innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como un tipo anterior a todas las percepciones. No hay inconveniente en llamarla innata si por esta palabra se significa una condición *sine qua non* de todos nuestros actos intelectuales y, por consiguiente, del ejercicio de nuestras facultades innatas. En toda percepción intelectual se halla mezclada la idea de ser, pero ésta no se ofrece con toda claridad y distinción a nuestro entendimiento hasta que por medio de la reflexión la separamos de las ideas particulares que la acompañan.

112. La esencia no se distingue de la existencia ni aun en los seres finitos. Ésta es una distinción de conceptos a que no corresponde una distinción en la realidad.

113. La identidad de la esencia con la existencia no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas. Los argumentos con que se pretende sacar esta consecuencia se fundan en el sentido equívoco que se da a las palabras.

114. La opinión de Kant que limita la idea de la realidad y de la negación al orden puramente sensible acarrea la ruina de toda inteligencia, pues que hace vacilar el mismo principio de contradicción. Esta doctrina del filósofo alemán está en oposición con lo que él propio enseña sobre los conceptos intelectuales puros, distintos de las representaciones sensibles. Refiriendo las ideas de realidad y de negación a la idea del tiempo, como forma primitiva del sentido íntimo, deja fuera de la idea de realidad lo que no puede menos de pertenecer a ella, y presenta la del tiempo bajo un punto de vista totalmente equivocado.

115. Así como la representación sensible tiene por base la intuición primitiva de la extensión, así las facultades perceptivas del entendimiento puro reconocen por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extensión se ofrece a la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad y, por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así también la idea del no ser se combina con la del ser y fecundiza en cierto modo las ciencias metafísicas.

116. Ese paralelismo de las dos ideas extensión y ser no es de tal naturaleza que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extensión es estéril para la ciencia si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podría manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geo-

metría a cada paso echa mano del principio de contradicción, en el cual entran las ideas de ser y no ser (véase lib. 4.^o, cap. V).

117. De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasión de observar esa admirable fecundidad de una idea que, aunque por sí sola no enseñaría nada positivo, no obstante, unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razón ha podido llamarse el objeto del entendimiento.

LIBRO SEXTO
UNIDAD Y NÚMERO

CAPÍTULO I

**Consideraciones preliminares sobre la idea
de unidad**

SUMARIO. — Universalidad de la idea. No es sensación. Es simple. Cómo se debe explicar.

1. Antes de analizar la idea del número comencemos por su elemento más simple, la unidad. El número es un conjunto de unidades; si ignoramos lo que es la unidad no podremos saber lo que es el número (véase lib. 5.º, cap. X).

2. ¿Qué es la unidad? ¿Cuándo una cosa es una? Parece que todos sabemos lo que es la unidad, pues con ella construimos el edificio de nuestros conocimientos aritméticos. Todos sabemos cuándo una cosa es una, sin que nos equivoquemos jamás sobre el significado de la palabra. En esto no hay diferen-

cia entre el sabio y el rudo. La voz *uno*, en nuestra lengua, significa lo mismo para todos los que la comprenden; lo propio sucede a los demás pueblos con respecto a la palabra con que expresan la misma idea. Cuando se ha encontrado el guarismo 1 que corresponde a esta idea, y que la expresa de un modo general, prescindiendo de las diferencias de idiomas, todos los hombres le han entendido y aplicado de la misma manera.

3. La idea de la unidad es la misma en todos los hombres; es un patrimonio común del género humano. No se liga a este o aquel objeto, ni a este o aquel acto del espíritu; se extiende a todo de la misma manera. Aun las cosas compuestas, las cosas múltiples, no llegan a ser llamadas unas sino en cuanto participan de la idea general. El punto indivisible es uno. La línea que consta de muchos puntos no sería una si estos puntos no tuviesen enlace de contigüidad, si no contribuyesen a formar *un* objeto que nos causa *una* impresión, que está sometido a *un* acto de nuestro entendimiento.

4. La idea de unidad no es ninguna sensación particular, pues conviene a todas; no es la sensación en general, pues conviene a lo que no es sensación: una es la sensación del color, pero una es también la conciencia del *yo*, que no es ninguna sensación; uno es el tamaño del rectángulo que tengo a la vista, que siento, y una es la relación de igualdad de sus ángulos, que no es sensación.

5. La idea de unidad es una idea simple que acompaña a nuestro espíritu desde sus primeros pasos: la hallamos en todo, la comprendemos bien; no la explicamos como desearíamos porque es simple, y no puede descomponerse expresándose con varias palabras. No quiero decir con esto que sea necesario renunciar a toda explicación de la idea de la unidad; sólo me propongo advertir al lector de la clase de explicación que debe prometerse, la cual no puede ser otra que el análisis del hecho en cuanto está en los objetos, y del fenómeno en cuanto se presenta a nuestro espíritu.

CAPÍTULO II

Qué es la unidad

SUMARIO. — Es lo mismo que el ser. Qué es su concepto. Indistinción. Real y facticia. Definición de las escuelas. Se rectifica. Dificultad. Solución. Basta para la definición: *Indivisum in se*. Dos sentidos de la palabra indivisión. Qué sería un ser no distinto de los otros. Unidad metafísica y unidad cuantitativa.

6. Los escolásticos han dicho con verdad que todo ser es uno, y que todo lo uno es ser. La unidad es un atributo general a todo ser, pero no distinto del mismo. Por poco que se reflexione salta a los ojos que la unidad y el ser no se distinguen, la idea de unidad por sí sola no nos ofrece nada real, ni aun posible. ¿Qué sería la unidad que no fuese más que unidad? Esta idea va envuelta en la de ser, es un aspecto del mismo, una razón bajo la cual se presenta el ser al entendimiento.

7. Pero ¿qué es el concepto de unidad, bajo el cual se nos ofrecen los seres? Decimos que hay unidad en el objeto cuando no hay distinción en el concepto que le presenta, y no hay distinción cuando la percepción del *no ser* relativo no se combina en el

objeto con la del *ser*. Dondequiera que hay percepción de un objeto simplemente, hay unidad. Percibo el objeto B. Sea lo que fuere B, será uno para mí, si no le percibo compuesto de *c*, *d*, de los cuales el uno *no sea* el otro. Si en el objeto B percibo la distinción entre *c* y *d*, la unidad desaparece.

Es evidente que, aun cuando conozca esta composición, puedo prescindir de ella y considerar simplemente el resultado, el todo, B; entonces la unidad aparece de nuevo.

8. Por lo dicho se ve que la unidad es de dos maneras, real y facticia. La real existe cuando en la cosa no sólo no se percibe la distinción, sino que no la hay; la facticia se halla en los compuestos, que en sí mismos encierran cosas distintas, las que pueden ofrecerse al entendimiento, en cuanto subordinadas a una unidad de orden y prescindiendo de la distinción real que contienen.

9. En las escuelas se definía algunas veces *lo uno*: *ens indivisum in se, et divisum ab aliis*; la primera parte parece muy exacta con tal que por *indivisión* no se entienda *no separación*, sino *indistinción*; pero la segunda la considero cuando menos redundante. Si no existiese más que un ser solo y simplicísimo, no dejaría de ser uno, y, sin embargo, no se le podría aplicar el que estuviese dividido de los otros: *divisum ab aliis*. No habiendo *otros*, no habría la división de ellos. Luego este miembro de la definición es redundante.

10. Se dirá que el ser uno está dividido de los otros reales o posibles, y que en el supuesto de un ser solo, si bien no habría seres reales, los habría posibles; pero esto no deshace la dificultad. El ser solo sería uno *realmente*, y la división de los otros sería sólo *posible*, pues que la división de dos extremos no puede ser real cuando uno de ellos no es más que posible; luego la división de los otros, *divisio ab aliis*, no es un constitutivo necesario de la unidad, porque ésta es ya real, cuando el constitutivo es sólo posible.

11. Todavía se puede hacer otra observación que confirma esta doctrina. En el uso común la unidad se opone a la distinción: en no habiendo distinción hay unidad. Para que no haya distinción basta que el ser uno no sea concebido como múltiple, y esto se consigue independientemente de su comparación con los demás. Las palabras *otros*, *demás*, suponen seres *unos*; la idea de unidad precede a la de distinción: los seres no se consideran distintos entre sí sino después que se los concibe como unos, cada cual de por sí.

12. Me parece, pues, que el ser uno está definido con decir *ens indivisum in se*, o un ser que en sí no tiene división. Según sea la indivisión, será la unidad. Si la indivisión significa *indistinción*, la unidad será real; pero si sólo significa *no separación*, o sea reunión, la unidad será facticia. Las moléculas inextensas de que algunos suponen compuesta la materia serían *unas* realmente, porque en

ellas no habría distinción. Los cuerpos son *unos* facticiamente, porque sus partes son realmente distintas, aunque estén reunidas.

13. Puede proponerse la dificultad de si sería uno el ser, indiviso en sí y no dividido de los otros; porque si no fuese *uno*, se inferiría que la definición no ha sido justamente censurada, puesto que no sería uno lo que careciese de la segunda propiedad señalada en la definición. A esto respondo que el ser que no encerrase distinción en sí, y no se distinguiese de los otros, sería también uno, y que en dicho caso no habrá *otros*, pues no los hay cuando no hay distinción. En este supuesto sólo habría una unidad, la unidad del panteísmo, el *gran todo*, el absoluto, en que todo se identificaría.

14. Se ha dicho que la unidad que se confundía con el ente era distinta de la unidad que da origen al número. En efecto, se encuentran aquí dos conceptos diferentes de la unidad, en cuanto la primera significa solamente indistinción, y la otra expresa la relación a engendrar cantidad. Mas de esto no se infiere que lo uno que se identifica con el ente se distinga del que engendra el número. Todos los seres unos en sí, pero distintos entre sí, sean cuales fueren, pueden ser concebidos bajo la idea de número. En el augusto misterio de la Trinidad entra el número *tres*, y decimos con mucha verdad que en Dios hay *tres* personas.

15. La unidad que engendra el número no es necesario que sea real; basta que sea facticia. Tomando por unidad el pie, nos servimos de una unidad facticia, pues que el pie consta de partes, y, sin embargo, el número que resulta es un verdadero número.



CAPÍTULO III

Unidad y simplicidad

SUMARIO. — La unidad real es la simplicidad. No se nos ofrece en lo sensible. Cómo todas las substancias son simples. Esto confunde a los enemigos de la simplicidad. Hallamos la simplicidad en nuestros actos. Se debería decir *indistinctum* en vez de *indivisum*. No se quiere desterrar del lenguaje la unidad facticia.

16. La unidad real se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distinción en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: ésta *no es* aquélla. Es evidente que nada más se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone a lo compuesto, a lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno *no es* el otro.

17. Esta simplicidad no la encontramos en ninguno de los objetos sometidos a nuestra intuición, excepto en los actos de nuestra alma. Por manera que, aun cuando conocemos por el discurso que hay substancias realmente unas o simples, no las vemos en sí mismas.

Lo extenso consta esencialmente de partes, de donde resulta que la unidad real o la simplicidad no la hallamos en el mundo corpóreo, en cuanto es ob-

jeto de nuestra sensibilidad. Pero como lo compuesto se ha de resolver en lo simple, y no es dable proceder hasta lo infinito, se infiere también que el mismo universo corpóreo es un conjunto de substancias que, llámense puntos inextensos o como se quiera, parece que no pueden descomponerse en otras, y por consiguiente son realmente unas o simples.

18. De esto se infiere que en cierto modo podría decirse que las substancias son realmente simples, y que los llamados compuestos son conjuntos de substancias que a su vez forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside y que les da la unidad que he llamado facticia.

19. Aquí no puedo menos de hacer observar cómo el análisis trascendental confunde a los que no admiten la simplicidad en los seres pensantes, pues que encontramos que la simplicidad es primero que la composición y que ésta no puede ni aun concebirse si no presuponemos aquélla. La simplicidad es una ley necesaria de todo ser; un ser compuesto, más bien que un ser, debe llamarse un conjunto de seres.

20. He dicho que las substancias simples no se ofrecían a nuestra intuición, y que ésta no tenía más objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto dimana de que el principal medio de intuición para nosotros es la sensibilidad, la cual estriba en representaciones basadas sobre la extensión. Tocante a los actos de nuestra alma, que

nos son dados en intuición, en el sentido íntimo, no cabe duda de que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepción, un juicio, un raciocinio, un acto de voluntad?

21. La percepción de ciertos objetos necesita de actos preparatorios, y lo mismo puede decirse del juicio y del raciocinio; pero estas operaciones en sí mismas son sumamente simples, y es imposible dividir las en varias partes. La simplicidad se encuentra igualmente en los actos de la voluntad, ya sean de la voluntad pura o intelectual, ya de la sensible. ¿Cómo se pueden dividir en partes estos actos: *quiero, no quiero, amo, aborrezco, gozo, sufro?*

22. Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que éstos sean muchos, sólo digo que éstos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen; pero cada fenómeno de por sí es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distinción en varias partes, y por consiguiente es simple.

23. La verdadera unidad sólo se encuentra, pues, en la simplicidad: donde no hay verdadera simplicidad hay unidad facticia, no real; pues aun cuan-

do no haya separación, hay distinción entre las varias partes de que el compuesto se forma.

24. Se infiere de esto que en la definición del ser uno, en vez de *indivisum*, quizás debería ponerse *indistinctum*, porque la distinción se opone a la unidad de identidad, la división a la unión. A la unidad facticia le basta la indivisión; pero la unidad real necesita la indistinción. Por más unidas que estén dos cosas, si la una no es la otra, son distintas, y no se pueden llamar unas en todo rigor metafísico.

25. Estas observaciones sólo van dirigidas a fijar bien las ideas, no a modificar el lenguaje. En el uso común se aplica la idea de unidad en un sentido menos riguroso, y, lejos de oponerme a este uso, convido en que está fundado en razón. De la unión de cosas realmente distintas resulta un conjunto que puede llamarse uno, en cuanto está sometido también a cierta unidad; y si no fuese permitido el emplear esta palabra en una acepción menos rigurosa de lo que exige el análisis metafísico, sería preciso desterrar la unidad de la mayor parte de los objetos. Ya he dicho que las substancias simples no se nos ofrecen en intuición inmediata, y que vemos más bien los conjuntos que los elementos de que se componen; si sólo pudiésemos aplicar la unidad a los elementos simples, las ciencias se estrecharían sobremanera, el lenguaje se empobrecería, y la literatura y las bellas artes se verían despojadas de una de sus perfecciones características: la unidad.

CAPÍTULO IV

Origen de la tendencia de nuestro espíritu hacia la unidad

SUMARIO. — El hecho. Dos orígenes : objetivo y subjetivo. El ser está en lo simple. La unión es relación. Unidad de los cuerpos organizados. Unión de espacio, de tiempo y de acción. Simplicidad del sujeto. Simplicidad de los actos del espíritu. Exageración de la unidad. Sus peligros.

26. Encontrando la multiplicidad en todos los objetos sensibles, que son los que llaman más principalmente nuestra atención, ¿cómo adquiere nuestro espíritu la idea de unidad? Buscamos la unidad en las ciencias, la unidad en la literatura, la unidad en las artes, la unidad en todo. ¿De dónde nace esa irresistible tendencia hacia la unidad, que nos la hace buscar facticia, cuando no la encontramos real, y esto a pesar de la multiplicidad que se nos ofrece en los objetos de nuestra percepción?

27. Si no me engaño, se pueden señalar dos orígenes de esta tendencia a la unidad: uno objetivo, otro subjetivo. El primero consiste en el mismo carácter de la unidad, en la cual está entrañado principal-

mente el objeto del entendimiento; el otro es la unidad que se halla en el ser inteligente y que éste experimenta en el fondo de sí mismo. Estas ideas necesitan mayor explicación.

28. La unidad es el ser: todo ser es uno; y propiamente hablando, el ser no se halla sino en la unidad. Tomemos un objeto compuesto; en él hallamos dos cosas: los elementos simples de que se compone y la reunión de los mismos. El ser propiamente dicho no está en la unión, sino en los elementos unidos. La unión es una mera relación, que no es ni siquiera posible cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la unión, son verdaderos seres que existían antes de la unión y que existen después. ¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, según es el principio que preside a la organización. Las partes existían antes de que ésta se formase, y cuando sea destruída continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos, y la organización era una relación de éstos entre sí.

29. La organización necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones a leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relación está sometida a la unidad; esto es, a la unidad de fin y a la unidad del principio que la domina y dirige.

30. No se concibe que la unión de cosas distintas pueda significar nada ni conducir a nada sino en cuanto preside a ella la unidad. En los objetos sometidos a nuestra experiencia las cosas se unen de tres maneras: por yuxtaposición en el espacio, por coexistencia en el tiempo y por asociación en el ejercicio de su actividad. Del primer modo están unidos los elementos que constituyen la extensión; del segundo, todos los objetos que pertenecen a un mismo tiempo, y del tercero, todos los que reúnen sus fuerzas dirigiéndolas a un mismo fin.

31. La unión que consiste en la continuidad de los elementos en el espacio no tiene un valor, a los ojos de la ciencia, sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe las formas que resultan de la continuidad, reduciéndolas a principios de unidad en tipos ideales. Cuatro líneas de puntos dispuestas de manera que formen un cuadrilátero no significan nada científico hasta que hay una inteligencia que percibe bajo la unidad la forma de cuadrilátero. No niego la existencia del cuadrilátero independientemente de la percepción intelectual; prescindiendo de la inteligencia existirían ciertamente aquellas líneas dispuestas de la misma manera; pero esta disposición en forma de cuadrilátero es una relación, no es un ser distinto del conjunto de los elementos dispuestos, y por sí sola no ofrece objeto a la inteligencia sino en cuanto se presenta bajo la unidad de la forma de cuadrilátero.

Cuando la inteligencia busca un verdadero ser

no lo encuentra sino en los elementos, y al querer percibir la relación de éstos se ve precisada a echar mano de la unidad de forma.

32. La coexistencia en el tiempo es una relación que por sí sola no da ni quita nada a los objetos. Éstos tienen su existencia independiente de dicha relación: para que coexistan es necesario que existan. La relación sólo significa algo perceptible por el entendimiento, en cuanto se presenta a éste bajo la unidad, que en tal caso es unidad de tiempo, así como en el anterior era unidad de espacio.

33. La asociación de actividades tampoco significa nada concebible sino en cuanto expresa la convergencia de las fuerzas hacia un mismo objeto. Si faltase la unidad del punto de dirección, la reunión no expresaría nada, y la inteligencia tendría por objeto las actividades dispersas sin ninguna relación.

34. Queda, pues, demostrado que la unidad es una ley de nuestro entendimiento, fundada en la misma naturaleza de las cosas. El ser absoluto no se encuentra en lo compuesto, sino en lo simple, y el ser relativo no es ni siquiera concebible sino en cuanto está sometido a la unidad.

35. El otro origen de la tendencia de nuestro espíritu hacia la unidad le encontramos en la naturaleza del mismo. Él en sí es uno, simple, y, por consiguiente, procura asimilárselo todo en esa uni-

dad y simplicidad. Bajo la variedad inmensa de los fenómenos sensibles, intelectuales y morales, que experimenta sin cesar, se siente uno en medio de la multiplicidad, permanente al través de la sucesión. La identidad del *yo* le está atestiguada por el sentido íntimo con una certeza irresistible. Esa unidad, esa identidad, es tan cierta, tan evidente, para el niño que comienza a sentir dolor o placer, y que está seguro de que es él mismo quien experimenta ambas impresiones, como para el filósofo que ha invertido largos años en investigaciones profundas sobre la idea del *yo* y la unidad de la conciencia.

La unidad y simplicidad que experimentamos en nosotros nos obligan a reducir lo compuesto a lo simple y lo múltiple a lo uno. La percepción de las cosas más compuestas se refiere a una conciencia esencialmente una: aun cuando percibiésemos con un solo acto toda la complicación que hay en el universo, este acto sería simplicísimo, pues que no de otro modo podría el *yo* decir: *yo percibo*.

36. Existen, pues, dos razones para que nuestro espíritu busque en todo la unidad. La inteligibilidad de los objetos no existe sino en cuanto están sometidos a una cierta unidad perceptible, a una forma bajo la cual lo múltiple se haga uno y lo compuesto simple. El objeto del entendimiento es el ser, y el ser está en lo simple. Lo compuesto envuelve un conjunto de elementos simples, con la relación que se llama *unión*; pero ésta no forma objeto perceptible sino en cuanto se presenta bajo cierta unidad.

La inteligencia es inconcebible en el sujeto sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos de que es sujeto: si llegase a faltar dicha unidad, estos fenómenos serían un conjunto informe, sin ninguna relación entre sí; serían actos intelectuales sin un ser inteligente.

La tendencia a la unidad nace de la perfección de nuestro espíritu y es en sí misma una perfección; pero es necesario guardarse de extraviarla, buscando una unidad real donde sólo podemos encontrarla faciticia. De esta exageración dimana un error funesto, el error de nuestra época, el panteísmo. La unidad está en nuestro espíritu, está en la esencia infinita, causa de todos los seres finitos; pero no está en el conjunto de estos seres, que, aunque unidos por muchos lazos, no dejan de ser distintos. En el mundo hay unidad de orden, unidad de armonía, unidad de origen, unidad de fin; pero no hay unidad absoluta. En la unidad armónica entra también el número, el cual es incompatible con esa unidad absoluta que combaten a un mismo tiempo la experiencia y la razón.

CAPÍTULO V

Generación de la idea del número

SUMARIO. — Número. Generación de la idea del dos. No es el signo. Es suma, no diferencia. No es sensación. Hay la adición *in facto*, no *in fieri*. Relación. Hombre y caballo no son dos. Necesidad de semejanza. Abstracto y concreto. Identidad, unidad y número. Para el número se requiere ser, distinción y semejanza. Cómo se pasa del dos al tres y otros números. Vinculación en un signo.

37. La unidad es el primer elemento del número, mas por sí sola no constituye el número: éste no es la unidad, sino la colección de unidades.

38. El dos ya es número. ¿Qué es la idea del dos? Salta a la vista que esta idea no se confunde con su signo: los signos son muchos y muy diferentes; ella es una y siempre la misma.

39. A primera vista parece que la idea del dos es independiente del modo de su generación, y que siendo única se puede formar por adición o sustracción, sumando uno con uno, o restando uno de tres: $1 + 1 = 2$; $3 - 1 = 2$. Pero reflexionando so-

bre estas dos expresiones se descubre que la segunda es imposible sin la primera. No sabríamos que $3 - 1 = 2$ si no supiéramos que el dos entra en la composición del tres, y de qué modo; nada de esto puede sernos conocido si no tenemos de antemano idea del dos. La idea de suma es, pues, esencial a la idea del dos, y ésta no es más que la percepción de dicha suma.

40. La idea del dos no es sensación, pues que se extiende a lo sensible como a lo insensible, a lo simultáneo como a lo sucesivo. Su objeto es compuesto; ella en sí es simple.

41. Como en el dos la colección es de pocos objetos, la imaginación puede representarse lo que el entendimiento percibe; así la idea nos parece más clara, porque tiene delante una representación, en que puede sensibilizarse. La idea de adición hecha *in facto*, es decir, la de suma, entra en la idea del dos; mas no la adición *in fieri*. Tenemos de este número una idea clarísima, sin pensar en uno más uno, sucesivamente.

42. La idea del dos se refiere así a lo simultáneo como a lo sucesivo; pero nuestro espíritu no la descubre en las cosas hasta que se ha puesto la última. Esta percepción tiene por objeto la relación de las cosas reunidas; el entendimiento las percibe como tales, y sólo entonces tiene idea del dos.

43. La percepción sucesiva o simultánea de dos objetos, si no está acompañada de relación, no es idea del dos. En esto se funda lo que suele decirse de que un hombre y un caballo no hacen dos, sino uno y uno, porque entonces se presentan al entendimiento el hombre y el caballo, no por lo que se parecen, sino por lo que se diferencian, y sólo forman número cuando se ofrecen al espíritu bajo una idea común. Así, prescindiendo de su diferencia, y considerados sólo como animales, o seres corpóreos, o seres, o cosas, forman dos.

44. No hay, pues, número cuando entre los objetos no hay semejanza, o no están comprendidos de algún modo bajo una idea común. El número por excelencia es el abstracto, porque, prescindiendo de lo que le distingue las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por tanto como semejantes, como contenidas bajo la idea general de ser. Los números concretos no son números sino cuando participan de esta propiedad. *Dos*, que puede aplicarse a un caballo y un caballo, no es aplicable a un caballo y un hombre; pero lo es si, no pensando en la diferencia de racional e irracional, los confundo en la idea de animal. El número concreto necesita una denominación común; de lo contrario no es número.

45. En la idea del dos entra la de distinción, es decir, la de que un objeto no sea otro, por manera que envuelve por necesidad una afirmación y una negación. Afirmación de la existencia, real, o

posible, o imaginada, de los objetos contados; negación del uno con respecto al otro. La afirmación sin distinción, sin negación, envuelve la identidad. Las dos ideas de identidad y de distinción entran en la del dos y de todo número. Identidad de cada extremo para consigo; distinción de ellos entre sí. La identidad en la cosa es la cosa misma; la identidad en la idea es la simple percepción de la cosa. La distinción en la cosa es la negación con respecto a otra; la distinción en la idea es la percepción de la negación. Cuando percibimos una cosa siempre la percibimos idéntica, y por tanto la idea de unidad está contenida en toda percepción. Cuando percibimos una cosa no siempre atendemos a su negación con respecto a otra, y por tanto no siempre percibimos el número. La idea de éste nace al hacer la comparación; cuando vemos un objeto que *no es* otro.

46. En la idea del dos entran las siguientes: ser, distinción, semejanza. Ser, porque la nada no se cuenta. Distinción o negación de que uno sea otro, porque lo idéntico no forma número. Semejanza, porque sólo se numeran las cosas en cuanto se prescinde de su diferencia. El ser es la base de la percepción. La distinción es la base de la comparación. La semejanza es la base de la reunión. La percepción comienza por la unidad, sigue por la distinción y acaba por la semejanza, que es una especie de unidad. La percepción de esta semejanza hace reunir lo distinto. La reunión no siempre está en las cosas, basta que se halle en la idea que

las comprende. Los polos del mundo son dos, y no están reunidos. Para la percepción del número dos no basta percibir simplemente los objetos, es necesario poder compararlos y en seguida reunirlos en una idea común. Luego esta percepción exige comparación y abstracción, y he aquí por qué los animales son incapaces de contar. Ellos no comparan ni generalizan.

47. El análisis de la idea del dos es el análisis de todos los números; la diferencia no está en su naturaleza, sino en el más y en el menos. Está en la repetición de las mismas percepciones.

48. Aquí se ofrece una cuestión: ¿el número se halla en las cosas o sólo en el espíritu? Está en las cosas como en su fundamento, porque en las cosas están la distinción y la semejanza, es decir, el no ser la una la otra y el tener ambas una cosa común. Está en el espíritu, que percibe este ser y no ser.

49. Percibida la distinción y la reunión de dos objetos, podemos percibir todavía un objeto que no sea ninguno de ellos y que pueda ser contenido con ellos en una idea general. Ésta es la percepción o la idea del tres. Imagínense todos los números que se quiera, y no se encontrará en ellos otra cosa que percepción simultánea de objetos, de distinción de objetos, de semejanza de objetos. Cuando éstos se determinan el número es concreto; cuando se comprenden en la idea general de ser, de cosa, el número es abstracto.

50. La limitación de nuestro espíritu hace que ni pueda comparar muchos objetos a un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que haya hecho. Para auxiliar la percepción de estas relaciones y la memoria empleamos los signos. En pasando de tres o cuatro, ya falta la fuerza para una percepción simultánea; entonces dividimos el objeto en grupos, que nos sirven de nuevas unidades, y estos grupos los expresamos por signos. En el sistema decimal se ve claro que el grupo general es el diez; pero antes de llegar a él ya hemos formado otros subalternos, pues para contar el diez no decimos uno más uno, más uno, etc., etc., sino uno más uno, dos; dos más uno, tres; tres más uno, cuatro, etc., etc. En lo que se ve que, a medida que añadimos una unidad, formamos un nuevo grupo, que a su vez nos sirve para formar otro. Con el dos formamos el tres; con el tres, el cuatro, y así sucesivamente. Esto da una idea de la relación de los números con sus signos; pero la importancia de la materia exige ulteriores explicaciones, que daré en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VI

Vinculación de las ideas de los números con los signos

SUMARIO. — Necesidad de signos para contar. Invención de los signos dos, tres, etc., etc. Si cabe perfeccionar en la numeración. El signo y la idea de ciento. La idea no es el signo.

51. La vinculación de las ideas e impresiones en un signo es uno de los fenómenos intelectuales más curiosos, y al propio tiempo uno de los mejores auxiliares de nuestro espíritu. Sin esta vinculación apenas podríamos pensar en objetos algo complejos, y sobre todo la memoria sería sumamente limitada (véase lib. 4.^o, caps. XXVIII y XXIX).

52. Condillac, que ha hecho excelentes observaciones sobre esta materia, las aplica de una manera especial a los números, haciendo notar que sin signos no podríamos contar sino un número muy corto, que, según él, no pasaría de tres o cuatro. En efecto: supóngase que no tenemos más signo que el de la unidad; podemos contar fácilmente el dos, diciendo uno y uno. Como no hay más que dos ideas, nos es fácil

asegurarnos de que hemos repetido dos veces el uno. Pero si hemos de contar hasta tres, diciendo uno y uno y uno, ya no es tan fácil asegurarnos de la exactitud de la repetición, pero todavía no es difícil. Ya lo es algún tanto con el cuatro, y es poco menos que imposible en llegando, por ejemplo, a diez. Hágase un esfuerzo por prescindir de los signos, y se verá que no es posible formarse idea de un diez con la repetición del uno, y que no es dable asegurarse de que el uno se ha repetido diez veces si no se emplea algún signo.

53. Suponiendo inventado el signo dos, ya las dificultades disminuyen por mitad. Así el tres será mucho más fácil diciendo dos y uno, que diciendo uno, uno y uno. El cuatro en este caso no será más difícil que el dos en el primero, pues así como para el dos decíamos uno y uno, para el cuatro diremos dos y dos. La atención que se había de dividir en la repetición de cuatro veces uno se dividirá sólo en dos. El seis, que en el primer supuesto era un número muy difícil de contar, será ahora tan fácil como antes lo era el tres, pues repitiendo dos, dos y dos se tendrá seis. La atención que antes se dividía en seis signos se divide ahora en solos tres. Es evidente que si se continúa inventando los nombres, tres, cuatro y demás que expresen distintas colecciones, se irá facilitando la numeración hasta llegar a la sencillez de la que ahora empleamos, llamada decimal.

54. Ocurre aquí una cuestión: ¿El sistema actual es el más perfecto posible? Si la facilidad depende de la distribución de las colecciones en signos, ¿cabe perfeccionar esta distribución? Puede hablarse de nuevos signos para designar nuevas colecciones, o de la combinación de ellos. Nada hay que inventar para significar nuevas colecciones, pues que con nuestro sistema no hay número que no podamos expresar. Para las mismas colecciones podrían inventarse nuevos signos; esas mismas colecciones podrían quizás distribuirse de otra manera más sencilla y más cómoda. En esto último admito la posibilidad de un adelanto, aunque me parece difícil; en lo primero no. En una palabra: el progreso puede estar en expresar mejor, no en expresar más.

55. El signo vincula muchas ideas que sin él no tendrían enlace: de aquí su necesidad en muchos casos; de aquí su utilidad en todos. Con la palabra ciento, o su cifra 100, yo sé muy bien que tengo la repetición de uno, uno, uno, hasta ciento. Si este auxilio me faltase, me sería imposible hablar del ciento, ni calcular sobre él, ni aun formarle. Porque, si bien se observa, no llego a su formación sino pasando por diez y repitiendo la colección diez otras diez veces.

56. Mas no se crea por esto que la idea del número sea la idea del signo, porque es evidente que la misma idea del diez corresponde a la palabra hablada diez, a la escrita y a la cifra 10, que son tres signos muy diferentes. Cada lengua tiene su palabra

propia para expresar el diez, y la idea es una misma en todos los pueblos.

57. De esta última consideración nace una dificultad particular: ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repetición de uno, uno, hasta diez veces: 1.º, porque en este recuerdo no pensamos cuando pensamos en el diez; 2.º, porque por lo dicho (52) nos es imposible un recuerdo claro de esta repetición. Tampoco es la idea del signo, porque cuando se ha inventado el signo existía ya la idea significada; de lo contrario la invención no tenía objeto y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar.

La idea del número encierra más dificultades de lo que creyó Condillac, quien, si después de haber analizado con sagacidad lo que facilita la numeración hubiese meditado profundamente sobre la idea misma, no habría reprendido tan fácilmente a San Agustín, a Malebranche y a toda la escuela platónica por haber dicho que los números percibidos por el entendimiento puro eran algo muy superior a los percibidos por los sentidos.

CAPÍTULO VII

Análisis de la idea del número en sí y en sus relaciones con los signos

SUMARIO. — Cómo la adquiere el sordomudo. Los signos son auxilio de la memoria. La aritmética, el álgebra. Los signos de numeración son fórmulas. Ejemplo en la idea del ciento. Parangón entre la generalización y la numeración. La idea del número no es convencional. El número es percepción de distinción y semejanza.

58. Para concebir con toda claridad lo que es la idea del número, y cómo se engendra en nuestro espíritu, enseñemos a contar a un sordomudo.

La idea de unidad no se la podemos dar mejor que presentándole un objeto. Veamos ahora cómo le daremos la del dos. Mostrémosle dos dedos, después dos naranjas, después dos libros, y en cada una de estas operaciones hágase un signo cualquiera, pero siempre el mismo. Repitiéndose esta operación muchas veces, el sordomudo unirá la idea de dos a la del signo, y con la una se le excitará la otra. Para indicarnos que ha visto dos objetos cualesquiera procurará acompañar la expresión del objeto con el signo de dos. Lo mismo sucederá con el tres y con el cuatro.

En llegando a números más altos, ya el signo se hace más indispensable, ya la idea del número no se representa tan fácilmente, y, por tanto, le será todavía más necesario el vincularla. Lo que haremos para dar cuenta de los números al sordomudo; lo que hace él propio para expresar el número que concibe, esto hacemos todos para dárnosla a nosotros mismos.

59. La numeración es una repetición de operaciones, y el arte para facilitarla consiste en dejar señales que nos recuerden lo que hemos hecho. Es un laberinto muy complicado; podemos recorrerle todo con seguridad de volver, si a medida que adelantamos tenemos el cuidado de marcar el camino.

La admirable sencillez del sistema decimal, unida a su inagotable variedad, es la causa de la facilidad y fecundidad de nuestra aritmética. El álgebra, que ha dado un paso más, que expresa los números sin determinarlos y que presenta los resultados de las operaciones sin borrar la huella del camino por donde se ha llegado a ellos, es muy superior a la aritmética y ha hecho dar agigantados pasos al espíritu humano. ¿Con qué medio? Sólo auxiliando la memoria. De suerte que el mismo principio que guía al niño para decir cuatro y uno cinco, en vez de decir uno y uno, etc., etc.; el mismo que guía al mudo para que exprese el cinco por una mano, el ciento por un grano, por un nudo, etc., etc., guía al algebrista, que expresa por una fórmula, fácil de retener en la memoria, el resultado de prolijas operaciones. Ambos alcanzan su objeto con sólo auxiliar la me-

moria. Para el mudo un grano de maíz expresará la idea del ciento, que luego aplicará a todas las colecciones semejantes; para el matemático algunas letras combinadas de una manera sencilla, expresarán una propiedad de ciertas cantidades, que luego aplicará a todas las que se hallen en el mismo caso.

60. La numeración no es más que un conjunto de fórmulas; cuanto más fáciles sean de transformarse la una en la otra con una ligera modificación, tanto la numeración será más perfecta. Cuanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas y el modo de transformarlas, tanto más se sabe contar. Cuanto más fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atención a muchas fórmulas, comparándolas, hay más perfección aritmética, porque la simultánea comparación de muchas hace percibir nuevas relaciones.

61. ¿Qué es para mí la idea de ciento? Es la reunión de las unidades que le componen, reunión que hice una o más veces cuando me enseñaron a contar. ¿Y cómo sé que es la misma? Porque me dieron una fórmula, la llamaron ciento y me la expresaron con una cifra 100, y como esta fórmula es muy fácil de recordar, recuerdo con facilidad la idea del ciento y todas las propiedades que se han ligado con ella, aunque haya sido por una sola vez. Me preguntan si el ciento es mayor que noventa; si hubiese de contar uno más uno, más uno, perdería la cuenta y jamás llegaría a distinguir cuál es mayor; pero como sé que para llegar a la fórmula ciento pasamos antes

por otra fórmula, noventa, y que esto era creciendo, sé muy bien, con una vez para todas, que por el ciento expresamos el noventa y algo más, es decir, que el ciento es mayor que el noventa. Si me preguntan cuánto es el exceso, tampoco lo buscaré por uno más uno, etc., etc., sino por la relación de las dos fórmulas noventa y diez, con las que compuse la fórmula ciento.

62. En la generalización reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general es una especie de fórmula. En la numeración reunimos en un signo muchas cosas que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distinción respectiva. Así, la idea general conviene a todos los particulares como predicado; el número no conviene a ninguno en particular, sino a todos juntos. En la abstracción percibimos una propiedad común, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado; en la numeración percibimos la semejanza, pero siempre con la distinción. En la abstracción hay el resultado de la comparación, mas no la comparación; en la numeración hay la comparación perenne o el recuerdo de ella.

63. La idea del número no es convencional, el ciento es siempre ciento, con todas sus propiedades y relaciones, anteriormente a toda convención y aun a toda percepción humana. Lo que hay convencional es el signo, nada más. Si no existiendo ninguna criatura intelectual existiesen cien seres distintos entre sí, habría en la realidad el número. En el

augusto misterio de la Trinidad existe el número tres desde toda la eternidad, por una necesidad absoluta. Para el número basta la existencia de cosas distintas; pues, por más diferentes que sean entre sí, tendrán algo común, que podrá ser contenido en una idea general, el ser, y, por tanto, reunirán las dos condiciones necesarias para formar número.

64. La percepción del ser y de la distinción, es decir, del ser substantivo y del no ser relativo, es la percepción del número; la ciencia de las relaciones de cada colección con su medida, que es la unidad, es la ciencia de los números.

LIBRO SÉPTIMO

EL TIEMPO

CAPÍTULO I

Importancia y dificultad de la materia

SUMARIO. — La idea del tiempo entra en el principio de contradicción. Tiene mayor amplitud que la del espacio. Encierra sucesión y recíprocamente. No se halla existente ninguna parte del tiempo por su divisibilidad.

1. La explicación de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la más alta importancia. Basta para convencerse de ello el considerar que se interesa en la explicación todo el edificio de los conocimientos humanos. El principio más fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo. Es imposible que una cosa sea y no sea a *un mismo tiempo*. *Impossibile est idem simul esse, et non esse*. La imposibilidad de ser y no ser sólo subsiste, por el *simul*, a *un mismo tiempo*. Luego la idea del tiempo

entra por necesidad en el mismo principio de contradicción.

2. La idea del tiempo se mezcla en todas nuestras percepciones; se extiende a muchos más objetos que la del espacio. Con el tiempo medimos no sólo el movimiento de los cuerpos, sino también las operaciones del espíritu. Concebimos que se mide con el tiempo una serie de pensamientos, lo mismo que una serie de movimientos corpóreos.

3. En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesión, y, recíprocamente, en la de sucesión entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa *sucede* a otra; pero esta sucesión es imposible sin *antes y después*, es decir, sin tiempo. Este cálculo, vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesión y tiempo no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

4. El tiempo no parece que pueda ser distinto de las cosas; porque ¿hay quien pueda pensar ni imaginar lo que es una duración distinta de lo que dura, una sucesión distinta de lo que sucede? ¿Será una substancia? ¿Será una modificación inherente a las cosas, pero distinta de ellas? Todo lo que es algo, existe, y, sin embargo, el tiempo no lo encontráis existente nunca. Su naturaleza se compone de instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos y, por tanto, incapaces de simultaneidad. Fingid el instante más pequeño que

queráis, ese instante no existe, porque se compone de otros infinitamente pequeños que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente es necesario concebirle actual, y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas éste ya no es tiempo, ya no envuelve sucesión, ya no es *duración* en que haya *antes* y *después*.

5. Nada más fácil que contar el tiempo; pero nada más difícil que concebirle en su esencia. En lo primero no se distingue el rudo del sabio, ambos tienen ideas igualmente claras; lo segundo es sumamente difícil aun a los hombres más eminentes. Conocido es el pasaje de las *Confesiones* de San Agustín en que el santo Doctor se esfuerza en penetrar este misterio.

NOTA. — No falta quien ha creído que el tiempo es una cosa de explicación sumamente fácil: tal es la opinión del P. Buffier en su célebre obra *Tratado de las primeras verdades*. Después de haber explicado a su modo en qué consisten la duración y el tiempo dice: «Me admiro, pues, de que tantos filósofos hayan hablado del tiempo y de la duración como de cosas inexplicables o incomprensibles: *Si non rogas intelligo*, se les ha hecho decir, y, según la paráfrasis de Mr. Locke, cuanto más me aplico a descubrir la naturaleza del tiempo menos la concibo; el tiempo, que descubre todas las cosas, no puede ser comprendido. Sin embargo, ¿a qué se reducen todos estos misterios? A dos palabras que acabamos de explicar.» (2.^a parte, capítulo XXVII.)

Es extraño que un escritor tan distinguido no supiese o no recordase que esta dificultad en la explicación del tiempo la encontraba con los demás filósofos un hombre tan eminente como San Agustín, y que precisamente las

palabras indicadas se leen en las *Confesiones* del mismo Santo (lib. II, cap. XIV): «Quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo preferendum vel cogitatione comprehenderit?... quid ergo est tempus? si nemo ex me quaerat scio, si quaerenti explicare velim nescio.» ¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan lo sé; si lo quiero explicar no lo sé.

El santo Doctor descubría aquí una cuestión profunda, y como todos los grandes ingenios, cuando se hallan a la vista de un abismo insondable, sentía un vivo deseo de conocer lo que se ocultaba en aquellas profundidades. Lleno de un santo entusiasmo se dirigía a Dios pidiéndole la explicación del misterio: «Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum enigma. Noli claudere Domine Deus, bone pater; per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata, et abdita, quo minus in ea penetret, et dilucescant allucente misericordia tua Domine! Quem percunctabor de his? et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo enim et hoc tu dedisti. Da pater qui vere nosti data bona dare filiis tuis. Da, quoniam suscepi cognoscere te; et labor est ante me donec aperias.

»Per Christum obsecro, in nomine eius sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi propter quod et loquor. Haec est spes mea, ad hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce veteres posuisti dies meos, et transeunt; et quomodo, nescio. Et dicimus, tempus et tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille; quamdiu fecit hoc ille; et quam longo tempore illud non vidi; et duplum temporis habet haec syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus haec, et audimus haec; et intelligimur, et intelligimus. *Manifestissima et usitatissima, sunt et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.*» (Lib. II, cap. XXII.)

«Video igitur tempus, quamdam esse distensionem, sed video an videre mihi videor? Tu demonstrabis lux, veritas.» (Cap. XXIII.)

«Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc, quid sit tempus; et rursus confiteor tibi Domine scire, me in tem-

pore ista dicere, et diu me iam loqui de tempore; atque idipsum diu, non esse nisi moram temporis. Quomodo igitur hoc sciam, quando quid sit tempus nescio? an forte nescio quemadmodum dicam, quod scio? Hei mihi qui nescio saltem quid nesciam. Ecce Deus meus coram te, quia non mentior; sicut loquor ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam Domine Deus meus illumina tenebras meas.» (Cap. XXV.)

Dar por muy fáciles cosas que los hombres más eminentes creyeron difíciles es cuando menos muy aventurado; en tales casos suele suceder que el autor se lisonjea de haber esclarecido la cuestión, cuando sólo la tiene examinada en su superficie. Acontece con harta frecuencia que algunos objetos se presentan sumamente claros a primera vista, y sólo se descubre la mucha dificultad cuando se profundiza sobre ellos. Preguntad a un hombre no versado en las cuestiones filosóficas qué es la extensión, qué es el espacio, qué es el tiempo, y se admirará de que tengáis dificultad *en cosas tan claras*. ¿Y por qué? Porque su primer acto reflexivo se limita a la idea común de estos objetos, o más bien al uso de esta idea. Dice el Padre Buffier, en el lugar citado, que en todas estas investigaciones de metafísica, tan complicadas en la apariencia, basta distinguir las ideas más simples que tenemos en el espíritu, con los nombres que usualmente las expresan, para descubrir lo que en ellas debe ser tenido por primeras verdades; no niego que haya en esta observación un criterio útil, pero no puedo convenir en que sea éste un medio tan sencillo para resolver las más altas cuestiones filosóficas, porque la dificultad suele estar en distinguir con exactitud estas ideas más simples, las cuales, por lo mismo que constituyen el fundamento de nuestros conocimientos, suelen estar colocadas muy hondo y cubiertas con mil objetos diferentes, que nos impiden el percibir las con claridad y distinción. El P. Buffier se engañó con la misma lucidez de su explicación del tiempo creyendo ver el fondo del abismo cuando sólo veía un reflejo de la superficie.

«¿Qué es durar?, dice. Es existir sin ser destruído: he aquí la explicación más precisa que se puede dar; pero la simple palabra *duración* hace comprender la cosa con tanta claridad como la explicación misma...

.....

»A más de la idea de la duración tenemos idea de la medida de la duración, que no es la duración misma, aunque confundamos con frecuencia la una con la otra, como nos sucede ordinariamente que confundimos nuestros sentimientos con sus efectos o sus causas, o con sus otras circunstancias.

»Esta medida de la duración es precisamente lo que llamamos tiempo, el cual no es más que la revolución regular de alguna cosa sensible, como del curso anual del sol, o del mensual de la luna, o del diario de una aguja en el cuadrante de un reloj.

»La atención que hacemos a esta revolución regular causa precisamente en nosotros la idea del tiempo. El intervalo de esta revolución, dividiéndose por diversos intervalos menores, forma la idea de las partes del tiempo, a las cuales damos también el nombre de tiempo más largo o más corto, según los diversos intervalos de la revolución.

»Cuando nos hemos formado esta idea de tiempo la aplicamos a toda duración que concebimos o suponemos que responde a tal intervalo de revolución regular, y por esto damos a la duración misma el nombre de tiempo, aplicando el nombre de la medida a la cosa medida, pero sin que la duración que se mide sea en el fondo el tiempo con el cual se la mide y que es una revolución. Así Dios ha durado antes del tiempo, es decir, ha existido sin cesar de existir antes de la creación del mundo y de la revolución regular de todo cuerpo.» (Ibíd.)

Sigue luego manifestando su extrañeza de que se haya creído tan difícil la explicación del tiempo, y después de haber prescrito la regla citada sobre la distinción de las ideas más simples y de las palabras con que se expresan concluye: «Por estos dos medios hallamos de un golpe la idea o la noción de la duración y del tiempo. Yo tengo la idea de un ser en cuanto no cesa de existir: esto se llama duración; tengo idea de esta duración en cuanto es medida por la revolución regular de un cuerpo o por los intervalos de esta duración: esto es lo que llamo tiempo. Me parece que estas nociones son tan claras como se pueden desear, y que quien se empeñe en aclararlas más es igualmente juicioso que quien quisiese aclarar que dos y dos hacen cuatro y no cinco.»

¿Qué explicación se contiene en los anteriores pasajes? En mi concepto ninguna. La duración, dice Buffier, es la existencia no interrumpida, y el tiempo es la medida de esta duración. Pero debía reflexionar que no se mide lo que no tiene cantidad, y, por consiguiente, la duración no puede medirse si no se le supone una especie de longitud anterior a la medida. Precisamente en esto encontramos la dificultad. Es bien sabido que el tiempo se mide con referencia a la revolución de algún cuerpo; pero lo que se debe explicar es la naturaleza de lo medido, de aquella cantidad o longitud independiente de la medida. Para medir es necesario que haya más y menos, y este más y menos se halla independientemente de toda medida. ¿Cuál es la naturaleza de esta cantidad, de ese más y menos? He aquí la cuestión.

Dice Buffier que, aun cuando no hubiese en nosotros sucesión de pensamiento y no tuviésemos más que uno solo, no dejaríamos de poseer la idea de duración. Es cierto, confundiendo la idea de duración con la simple idea de existencia no interrumpida; pero la dificultad está en que esta duración no podríamos medirla y, por consiguiente, nos faltaría la idea del tiempo.

En Dios, añade Buffier, no hay sucesión, y, sin embargo, su ser dura. Es indudable; mas el argumento, lejos de confirmar la doctrina de este filósofo, manifiesta su debilidad. La duración de Dios no puede medirse si no queremos introducir en la duración del ser necesario e infinito más y menos; luego, con tener la idea de duración o de existencia no interrumpida, no tenemos la idea del tiempo o de una duración capaz de medirse.

CAPÍTULO II

Si el tiempo es la medida del movimiento

SUMARIO. — Medida del movimiento. La del reloj es arbitraria. Medida de los astros. No es primitiva. Con referir el tiempo al movimiento no se explica nada.

6. Dicen muchos filósofos que el tiempo es la medida del movimiento. Esta idea es fecunda, pero necesita ser aclarada.

Medimos el movimiento refiriéndonos a algo fijo. Así medimos la velocidad con que hemos andado cierto espacio, atendiendo al tiempo marcado en el reloj. Pero ¿cómo medimos el tiempo del reloj? Por el espacio andado por la aguja en la muestra. Si bien se reflexiona, esto es puramente convencional, o mejor dicho, depende de una condición arbitraria. Porque si suponemos que el tiempo marcado es una hora, el espacio andado por la aguja de los cuartos de hora, es decir, la circunferencia de la muestra no tiene más relación con la hora sino la que ha dado el artífice al construir el reloj, de tal modo que en cada hora la aguja diese la vuelta. Si el relojero lo hubiese construído de otro modo, como lo ha hecho con respecto a la aguja de las horas, el tiempo sería el mismo y el espacio andado muy diferente.

7. Luego el tiempo marcado por el reloj no sirve de medida sino en cuanto está sujeto a otra; luego él no es la medida primitiva. Y como es evidente que lo mismo se podría decir de todos los relojes, pues suponiéndolos arreglados unos por otros siempre habremos de llegar a uno primero que no se ha arreglado por los demás, resulta que ninguna de las medidas suministradas por el arte es medida primitiva.

8. No encontrando esta medida en los artefactos del hombre, preciso es buscarla en la naturaleza, y así podremos encontrar medidas fijas. Refiriéndonos al curso del sol, y tomando por unidad el tiempo que gasta en volver al meridiano, tenemos el día, que dividido en 24 partes nos da las horas. Con lo cual hallamos un gran reloj que nos sirve para arreglarlos todos.

9. Sin embargo, por poco que se reflexione se echa de ver que la solución no es tan satisfactoria como parece a primera vista.

El tiempo solar no es igual al tiempo sideral. Así, tomando el momento en que una estrella se encuentra en el meridiano junto con el sol, se nota que al día siguiente la estrella llega al meridiano un poco antes que el sol. ¿Quién tiene razón? ¿Será la estrella la que habrá gastado las 24 horas justas, o será el sol? Si el tiempo es cosa fija, independientemente del movimiento, una u otra de estas medidas no corresponde exactamente al tiempo.

10. Este argumento, que podría llamarse práctico, se fortalece con otro puramente teórico. Tomando los movimientos celestes por medida del tiempo, ¿será verdad que ha pasado un determinado tiempo fijo, siempre que se haya verificado el movimiento que sirve de norma? Si se me dice que sí, inferiré que, aun cuando se acelerase o retardase, por ejemplo, si una revolución solar se hiciese con la mitad o el duplo de la velocidad ordinaria, habría siempre el mismo tiempo, lo que parece absurdo.

Si se replica que se supone el movimiento uniforme, haré observar que se comete una petición de principio. La uniformidad del movimiento consiste en que con tiempos iguales se recorran espacios iguales. Si el tiempo, pues, en su naturaleza depende del movimiento del sol o de otro astro, como medida primitiva, nada significará la uniformidad ni la variedad. Si el haber pasado 24 horas depende sólo de haberse hecho la revolución, hágase ésta como se quiera, con la velocidad de la luz o la torpeza de una tortuga, nunca habrá más ni menos de 24 horas. Pero si éstas dependen de otra medida, si anteriormente a ellas hay un tiempo que mide la velocidad del movimiento y determina lo que éste se ha acelerado o retardado, entonces el movimiento del astro no es medida primitiva; entonces el astro se encuentra en el mismo caso que nuestros relojes: marca el tiempo transcurrido, pero el tiempo no ha transcurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, no el tiempo en el movimiento.

11. Claro es que para soltar esta dificultad no basta apelar al movimiento del primer cielo; lo que se ha dicho del sol puede decirse del astro más retirado del firmamento. No basta apelar a los movimientos anuos, solares o siderales; siempre queda en pie la misma dificultad. Los años siderales ¿serían los mismos si el movimiento se hubiese hecho con más o menos velocidad? Si son los mismos, parece que se sigue un absurdo; si no lo son, la medida no es primitiva.

12. Además, reflexionando sobre el movimiento podremos observar que, independientemente de toda medida, parece que concebimos más o menos velocidad; así es que en la idea de velocidad entra necesariamente la de tiempo, pues la velocidad es la relación del espacio recorrido con el tiempo empleado; luego la idea de tiempo es anterior a la idea de toda medida particular y, por lo mismo, independiente de ella.

13. Para medir el tiempo nos servimos del movimiento, y para medir la velocidad del movimiento necesitamos del tiempo: aquí hay tal vez un círculo vicioso, pero también es posible que haya la indicación de que éstas son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; o más bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea. La dificultad de separar estas ideas, la íntima trabazón en que se las encuentra unidas por un lado cuando se las separa por otro, confirma esta conjetura.

Hagamos la prueba. ¿Cuánto tiempo ha pasado? Dos horas. ¿Cómo lo sabemos? Por el reloj. ¿Y si él se hubiese adelantado o atrasado? La medida no sirve. Hemos aquí el tiempo como una medida fija, anterior a la del reloj, con que le queríamos medir. Pero ¿qué son esas dos horas prescindiendo de toda medida, no sólo del reloj, sino también de los astros? Dos horas en abstracto no se las encuentra en ninguna categoría de los seres reales o posibles; de ellas no podemos dar idea, ni formárnosla nosotros mismos, sin echar mano de una medida. La idea de hora se refiere a un movimiento determinado de cuerpos conocidos; éste a su vez se refiere al de otros, y al fin llegamos a uno en el cual no encontramos ningún privilegio para eximirle de la ley general a que están sujetos los demás. Entonces, no siendo posible otra referencia, se acaba toda medida; y faltando ésta, el tiempo se nos desvanece, a fuerza de ser analizado.

14. Con referir, pues, el tiempo al movimiento no se explica nada; se expresa una cosa sabida, esto es, la relación mutua entre el tiempo y el movimiento, relación conocida hasta por los más ignorantes y de la cual se sirven continuamente en los usos comunes; pero la idea filosófica permanece intacta; queda siempre la misma dificultad: ¿qué es el tiempo? Prosigamos investigando.

CAPÍTULO III

Semejanzas y diferencias entre el tiempo y el espacio

SUMARIO. — Nuestro modo de concebir el tiempo. Permanencia e inmutabilidad del tiempo. Lo concebimos antes y después del mundo. Sospecha de que sea una pura abstracción. Parangón entre el espacio y el tiempo. Infinitud. Inmovilidad. Composición de partes. Inseparabilidad de éstas. Utilidad de este parangón. Diferencias entre el espacio y el tiempo.

15. El tiempo parece ser para nosotros algo fijo: una hora no es más ni menos que una hora, anden los relojes y el mundo mismo como se quiera; así como un pie cúbico del espacio es siempre un pie cúbico, ni más ni menos, ya le ocupen los cuerpos, ya no le ocupen.

16. Si el tiempo existe, independientemente de todo movimiento, de toda sucesión, ¿qué será? Si es una cosa absoluta con valores determinados en sí mismos, aplicable a todo lo mudable, sin que él se mude, medida de todo lo sucesivo, sin que él sea medido, ¿qué será? Su inmutabilidad, su universalidad parecen no consentirle el carácter de accidente.

Todo vive en él, mas él no vive en nada; todo muere en él, pero la muerte no le alcanza a él. El accidente perece en pereciendo la substancia; el tiempo continúa el mismo después de no existir la substancia. Anteriormente a todo ser creado concebimos siglos y más siglos, es decir, tiempo; posteriormente a la destrucción de todo lo criado, aun suponiendo que todo entrase en la nada, concebimos todavía una duración sucesiva, pero interminable, es decir, tiempo. La idea del tiempo, pues, no necesita de la idea del universo: preexiste a ella, sobrevive a ella; pero el universo no es concebible sin el tiempo.

17. La idea del tiempo parece ser independiente de la idea de todo ser; duración; todo puede durar en él, pero no comienza ni acaba con lo que dura en él; se puede aplicar a todo lo que dura, mas no es nada de lo que dura. Le imaginamos uno en lo múltiple, uniforme en lo vario, fijo en lo móvil, eterno en lo perecedero, y sí aparece reunir algunos de los caracteres de los atributos de la divinidad; pero como, por otra parte, está esencialmente despojado de toda propiedad que no sea la de sucesión en su manera más abstracta; como no entraña ninguna fuerza, como es de suyo radicalmente estéril, sin ninguna condición de ser ni de acción, ofrece grandes sospechas de que sea una pura idea, una abstracción, que, como el espacio, hayamos formado en presencia de las cosas.

18. Los puntos de semejanza entre el tiempo y el espacio son dignos de atención. Ambos infinitos,

ambos inmóviles, ambos medida general, ambos esencialmente compuestos de partes continuas e inseparables. Tratad de limitarlos, y no podéis; señaláis un límite, pero más allá del límite sentís que hay un océano. Vuestros esfuerzos son impotentes; más allá del último cielo hay los abismos de un espacio sin fin; más allá del principio de las cosas hay una cadena de siglos interminable.

Queréis mover el espacio, pero en vano; lo que hacéis es moveros en él, recorrer sus diferentes partes. Los puntos son fijos; con respecto a ellos tomáis distancias, direcciones, mas ellos no se alteran. Queréis mover el tiempo, y os sucede una cosa análoga. El instante de ahora no es el instante anterior, ni el que viene en pos. Son esencialmente distintos. Se excluyen necesariamente. Su naturaleza consiste en sucederse. Si se cambia de lugar en la consideración de los tiempos, ya no es el mismo. Forcejad cuanto quisieris para imaginaros que mañana es hoy, que hoy es ayer. ¿Lo lograréis? Es imposible. Lo que ha sido en un tiempo no puede no haber sido. Si fuera dable mover el tiempo, no habría esta imposibilidad, pues para lograr que lo que fué ayer no haya sido bastaría volver el ayer en mañana. Esto es absurdo; lo pasado, lo presente, lo futuro son cosas esencialmente distintas.

Un espacio simple, un espacio sin partes, no es espacio, es una contradicción; un tiempo simple, un tiempo sin partes, tampoco es tiempo, es una contradicción.

Un espacio cuyas partes no sean continuas no es espacio; un tiempo cuyas partes no sean continuas no

es tiempo. Las partes del espacio son inseparables; las distinguiréis unas de otras, las contaréis unas después de otras, las compararéis unas con otras, pondréis lo que quisiereis en unas y otras, mas no lograréis separarlas. En el gabinete donde escribo pueden existir todos los cuerpos imaginables, uno o muchos, en reposo o en movimiento; pero el espacio que concibo es uno, fijo, siempre el mismo; mido su volumen, que consta de tantos pies cúbicos, y estos pies son fijos, inseparables; si me empeño en separar un pie cúbico de otro, no puedo, porque mientras le anonado se me presenta allá, en la misma distancia que necesito para concebir la separación. Si no concibo distancia, no concibo separación, y si no concibo espacio, no concibo distancia. Separo unos cuerpos de otros, pero no un espacio de otro; al hacer la separación de los cuerpos el espacio permanece con la misma continuidad, y mido los grados de separación por esa continuidad que sigue inalterable. Lo mismo nos sucede con el tiempo. Es una cadena que no se puede romper. ¿Puedo concebir tres instantes A, B, C, sucesivos, inmediatos, y luego suprimir el B? No. Esta supresión o será imposible o no consistirá más que en un vano juego. Destruído por un capricho el B quedarán continuos el A y el C. Pues, no separándose sino por el B, en desapareciendo éste los extremos se tocan. Pero entonces el A no es A, sino B, porque el B no es más que el instante que precede a C. No tenemos otra nota para distinguirle que la anterioridad, con respecto a C, y su continuidad con él. Luego, cuando el A, por la imaginada desaparición del B, se pone en contacto

con el C, el A se convierte en B. Además, el A no está sólo ligado con B y C; está precedido por otros: si se le hace dar un paso, por la desaparición del B, lo da a un mismo tiempo toda la cadena infinita que le precede. Todo queda, pues, soldado; o mejor diremos, no hay soldadura posible, porque a la cadena infinita la hemos hecho finita quitándole un instante. Más claro: ¿podemos concebir mañana y ayer sin hoy; futuro y pasado sin presente? Es evidente que no: el tiempo es, pues, esencialmente compuesto de partes inseparables.

19. Esta semejanza del espacio con el tiempo nos conduce naturalmente a creer que, así como el espacio es una idea abstracta, lo será también el tiempo. Lo que hemos dicho de aquél será aplicable a éste, pero con algunas modificaciones que nacen de la naturaleza misma de la cosa. Sea como fuere, no puede ser inútil en las investigaciones científicas el aproximar y comparar esas grandes ideas, que son como inmensos receptáculos donde nuestro espíritu deposita sus caudales. En la idea de espacio tiene encerrado el universo corpóreo actual y todos los posibles; en la de tiempo incluye todos los seres finitos, sean o no corpóreos.

20. Es de sospechar que estas ideas, tan íntimamente unidas a nuestras percepciones, se forman en el espíritu de una manera semejante, porque es probable que pertenecen al orden de las leyes primitivas que regulan el desarrollo de nuestra inteligencia.

21. La semejanza entre el espacio y el tiempo no debe hacernos desconocer las diferencias que los distinguen. Las más notables son las siguientes:

1.^a El espacio tiene todas sus partes coexistentes; sin esta coexistencia no es ni siquiera concebible la continuidad que le es esencial. El tiempo consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes es destruir la esencia del tiempo.

2.^a El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende a todo lo sucesivo, sea corpóreo o incorpóreo.

3.^a De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el orden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en todo y muy particularmente en nuestros propios actos.

4.^a Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones.

Esta última diferencia es muy luminosa para comprender en qué consiste la idea del tiempo. Me atrevo a recomendarla a la atención y memoria del lector.

CAPÍTULO IV

Definición del tiempo

SUMARIO. — No hay duración sin algo que dure. La infinidad del tiempo es una ilusión. Profundidad de las doctrinas de los teólogos. No hay tiempo sin mudanza. Definición del tiempo. En las cosas es el ser y no ser; en el entendimiento es la percepción del ser y no ser.

22. El tiempo es duración; duración sin algo que dure es una idea absurda. No hay, pues, tiempo sin alguna cosa que exista. La duración que concebimos después de reducirlo todo a la nada es una vana imaginación; no es una idea, antes bien está en contradicción con las ideas.

De esto resulta una consecuencia importante, y es, que el tiempo no puede definirse en sí mismo con absoluta abstracción de *alguna cosa* a que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia, y no es posible separarle de los seres sin anonadarle.

23. De aquí resulta también que la infinidad que atribuimos al tiempo carece de fundamento racional. Para afirmar esa infinidad no tenemos otro motivo sino la concepción vaga que nos la presenta así; pero

ya acabamos de ver que dicha concepción existe también aun suponiéndolo todo reducido a la nada: si, pues, en este supuesto es un vano juego de la imaginación, no una idea, sino una contradicción con las ideas; ya que nos engaña en un caso, no merece crédito para otro. Los infinitos siglos de tiempo que concebimos antes de la creación del mundo no son nada; son tiempos imaginarios, semejantes al espacio imaginario.

24. El tiempo no tiene ninguna relación necesaria con el movimiento, pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesión de las operaciones de nuestra alma. Esto último es indispensable; para concebir tiempo se necesita alguna sucesión de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera; que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesión de ideas ni de actos de ninguna clase, nada concebimos a que sea aplicable la idea del tiempo.

El tiempo es de suyo una medida. ¿Y qué medirá en un ser de esta clase? ¿La sucesión? No la hay. ¿La duración? ¿Qué medirá de la duración, siempre la misma, y que no es más que el mismo ser? Para medir la duración es necesario darle partes, y ¿qué partes son éstas? ¿Las del tiempo? Entonces hay una petición de principio, pues se le aplica el tiempo mientras se busca si se le puede aplicar. Cuando los teólogos han dicho que la existencia de Dios no se medía con el tiempo; que en la eternidad no había

sucesión, que todo estaba reunido en un punto, han dicho una verdad profunda. Clarke, antes de ridiculizarla, debía tratar de entenderla (1).

(1) No es una vana sutileza de las escuelas el negar toda sucesión a la eternidad y ponerla toda presente, sin pasado ni futuro. Mucho antes que hubiesen emitido esta idea los escolásticos se la encuentra en autores eminentes. «*Idipsum enim tempus, dice San Agustín, tu feceras : nec praeterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus ; nec in tempore tempora praecedis ; alioquin non omnia tempora praecederes.*

»Sed praecedis omnia tempora praeterita, celsitudine semper praesentis aeternitatis : et superas omnia futura ; quia et illa futura sunt ; et cum venerint praeterita erunt ; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt, nec veniunt : isti autem nostri, et eunt, et veniunt ; ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant ; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt : isti autem nostri omnes erunt cum omnes non erunt. Anni tui dies unus : et dies tuus non quotidie, sed hodie : quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas ; ideo coaeternum genuisti, cui dixisti : Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.» (Lib. 11, cap. XIII.)

En otro lugar consigna la misma doctrina con las siguientes palabras : «Anni Dei aeternitas Dei est. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. Ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit ; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi est. Non est ibi, fuit et erit, quia et quod fuit iam non est ; et quod erit nondum est ; sed quidquid ibi est ; non nisi est.» (In Ps. 101, serm. 2, num. 10.)

Esta verdad no se había ocultado al mismo Platón, y los Santos Padres la han enseñado constantemente. Cuando, pues, los escolásticos adoptaron la definición de Boecio, diciendo que la eternidad es la «posesión perfecta y si-

25. El tiempo comienza con las cosas mudables, y si éstas acabasen, acabaría con ellas. Si no hay mudanza no hay sucesión, y por consiguiente no hay tiempo.

multánea de una vida interminable», *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, no se entregaron a una vana cavilación, sino que adoptaron una doctrina tan sólida como universal.

Es difícil hablar con más elevación y profundidad de lo que hace Fenelon, en su *Tratado de la existencia de Dios* (2.^a parte, art. 3.^o), al explicar estas sublimes ideas: «Querer imaginar en Dios algo relativo a la sucesión es caer en la idea de tiempo y confundirlo todo. En Dios nada dura, porque nada pasa; todo es fijo, simultáneo, inmóvil. Nada ha sido, nada será; pero todo es. Suprimamos, pues, todas las cuestiones a que nos inclina la costumbre y la flaqueza del espíritu finito, que quiere abrazar lo infinito a su manera estrecha y diminuta. ¿Diré, oh Dios mío, que habéis tenido ya una eternidad de existencia antes que me hubieseis criado, y que después de mi creación os resta todavía otra eternidad en que existir siempre? Estas palabras *ya* y *después* son indignas de *Él que es*. En Vos no hay pasado ni futuro; es una locura el querer dividir vuestra eternidad, que es una permanencia indivisible; es querer que la ribera huya porque, descendiendo yo a lo largo del río, me aparto siempre de esta ribera que está inmóvil. ¡Insensato de mí! Yo quiero, ¡oh verdad inmóvil!, atribuiros el ser limitado, variable, sucesivo de vuestra criatura; no hay en Vos ninguna medida con la cual se pueda medir vuestra existencia; nada tenéis mensurable, pues que carecéis de límites y de partes; las mismas medidas que se pueden sacar de los seres limitados, variables, divisibles y sucesivos, no pueden servir para medirlos a Vos, que sois infinito, indivisible, inmutable y permanente.

»¿Qué relación diré, pues, que tiene la duración de la criatura a vuestra eternidad? ¿Y no erais antes que yo? ¿Y no seréis después de mí? Estas palabras se encaminan a significar alguna verdad, pero en rigor son indignas e

26. ¿Qué es, pues, el tiempo? Es la sucesión de las cosas considerada en abstracto.

¿Qué es la sucesión? Es el ser y el no ser. Una cosa existe, cesa de existir; he aquí la sucesión. Siem-

impropias: lo que encierran de verdad es que lo infinito sobrepuja infinitamente a lo finito, y que así vuestra existencia infinita sobrepuja en todo sentido a mi existencia, que, siendo limitada, tiene un principio, un medio y un fin.

»Pero es falso que la creación de vuestra obra divida vuestra eternidad en dos eternidades; dos eternidades no harían más que una sola: una eternidad dividida que tuviese una parte anterior y otra posterior no sería verdadera eternidad; queriendo multiplicarla se la destruiría, porque una parte sería necesariamente el límite de la otra, por el cabo en que se tocarían. Quien dice eternidad, si entiende lo que dice, no dice sino: *lo que es*; nada más, porque todo lo que se añade a esta infinita simplicidad la anonada. Quien dice eternidad no sufre el lenguaje del tiempo: el tiempo y la eternidad son inconmensurables, no pueden compararse, y es una ilusión de nuestra debilidad el imaginarnos que hay alguna relación entre cosas tan desproporcionadas.

»Sin embargo, ¡oh Dios mío!, Vos habéis hecho algo fuera de Vos; porque yo no soy Vos, y disto infinitamente de serlo. ¿Cuándo, pues, me habéis hecho? ¿Es que no erais antes de hacerme? Pero ¡qué digo! Heme aquí recayendo en mi ilusión y en las cuestiones de tiempo. Hablo de Vos como de mí, o de algún otro ser pasajero al que pudiese medir conmigo. Lo que pasa puede ser medido con lo que pasa; pero lo que no pasa está fuera de toda medida y de toda comparación con lo que pasa; no es permitido preguntar ni cuándo ha sido, ni si era antes, que lo que es, o lo que es sólo pasado. Vos sois, y se ha dicho todo. ¡Oh! ¡y cuánto me agrada esta palabra! ¡y cuánto me llena para todo lo que he de conocer de atrevo a decirlo, es infinitamente perfecta como Vos: sólo ella se os parece; no añadiendo nada a la palabra *ser* nada disminuye de vuestra grandeza; esta palabra, me

pre que se cuenta tiempo hay sucesión; siempre que se cuenta sucesión se considera un ser y un no ser. La percepción de esta relación, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

atrevo a decirlo, es infinitamente perfecta como Vos : sólo Vos podéis hablar así y encerrar vuestra infinidad en tres palabras tan sencillas.

»Yo no soy, ¡oh Dios mío!, lo que es. ¡Ay! yo soy casi lo que no es; me veo como un medio incomprensible entre la nada y el ser; yo soy lo que ha sido; yo soy lo que será; yo soy lo que ya no es lo que ha sido; yo soy lo que todavía no es lo que será; y entre estos dos, ¿qué soy? Un yo no sé qué, que no puede detenerse en sí propio, que no tiene ninguna consistencia, que pasa rápidamente como el agua; un yo no sé qué, que no puedo coger, que se escapa de mis manos, que ya no es desde que quiero cogerle o percibirle; un yo no sé qué, que acaba en el instante en que comienza; de suerte que no puedo ni por un solo momento hallarme fijo a mí mismo y presente a mí mismo, para decir simplemente: yo soy; así mi duración no es otra cosa que un perpetuo desfallecimiento...

... ..

»¡Oh Ser! ¡oh Ser! Vuestra eternidad, que no es más que vuestro ser mismo, me asombra, pero me consuela; yo me hallo delante de Vos como si no fuese; me abismo en vuestra infinidad; lejos de medir vuestra permanencia con relación a mi inestabilidad continuo comienzo a perderme de vista a mí propio, a no hallarme y a no ver en todo sino *al que es*, sino a Vos mismo.

»Lo que he dicho de lo pasado lo digo de lo venidero. No se puede decir que seréis después de lo que pasa, porque Vos no pasáis, Vos no seréis, sois; y me engaño cuando al hablar de Vos salgo de lo presente. De una ribera inmóvil no se dice que se adelanta a las olas de un río o que las sigue: ni las sigue ni se adelanta, porque no se mueve. Lo que digo de esta ribera respecto de la inmovilidad local debo decirlo del Ser infinito respecto de la inmovilidad de la existencia; lo que pasa ha sido y será, y pasa del pretérito al futuro por un presente impercepti-

27. Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser, porque en esto consiste la sucesión. Siempre que hay sucesión hay alguna mudanza, y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible *otra* sin que deje de ser la anterior.

Substancias, modificaciones o apariencias no tienen sucesión sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? La sucesión de las posiciones de un cuerpo con respecto a varios puntos. ¿Y cómo se verifica esta sucesión? Tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesión de pensamientos o afectaciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que eran, y el ser de otras que no eran.

28. El tiempo, pues, en las cosas es la sucesión de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento, es la percepción de esta mudanza, de este ser y no ser.

ble que no se puede señalar jamás; pero lo que no pasa existe absolutamente, y sólo tiene un presente infinito: *es*, y no es permitido decir más; es sin el tiempo en todos los tiempos de la criatura; quien sale de esta simplicidad cae de la eternidad en el tiempo.»

CAPÍTULO V

El tiempo no es nada absoluto

SUMARIO. — Razón de esto. Su definición. Medidas primitivas. Supuesto de la alteración de éstas. Supuesto de la alteración de nuestras percepciones.

29. El tiempo ¿es algo absoluto? No. La definición dada en el capítulo anterior lo manifiesta bien claro. El tiempo en las cosas no es el ser solo, ni el no ser solo, sino la *relación* del ser y no ser. El tiempo en el entendimiento es la percepción de esta relación.

La medida del tiempo no es más que la comparación de las mudanzas entre sí. Para nosotros sirven de medida primitiva aquellas mudanzas que nos parecen inalterablemente uniformes. Por esto hemos tomado el movimiento solar. Este movimiento, que comparado con el sideral es vario, deja de ser medida primitiva cuando se refiere a él, y en esto se han fundado los escolásticos cuando han dicho que la medida primitiva del tiempo es el movimiento del primer cielo.

30. ¿Qué sucedería, pues, si el sol, aumentando su velocidad, hiciese su revolución en la mitad del

tiempo? Las horas ¿permanecerían las mismas? Es preciso distinguir. Si la alteración se verificase únicamente en el movimiento solar, entonces percibiríamos la discordancia con todos los demás movimientos; y por lo mismo, hallando la alteración en el sol, continuaríamos refiriendo las horas como cosas fijas, a otras medidas: a nuestro movimiento, a nuestros relojes, a los demás astros.

Pero si suponemos que todo se altera a un mismo tiempo y en la misma proporción; que todo el cielo y todo cuanto hay en la tierra hace su movimiento doblemente acelerado, pero de tal modo que la rapidez de nuestros pensamientos no haya crecido, entonces descubriremos una alteración, que no sabremos si atribuir al mundo o a nosotros: hallaremos una discrepancia entre la sucesión de nuestros pensamientos y la de los movimientos; pero no sabremos si es que éstos se hayan acelerado o que nuestro pensamiento sea más tarde.

Si esta rapidez se nos comunica también a nosotros, de modo que si tal o cual serie de pensamientos que antes correspondían a tantos minutos se haga en la mitad, entonces hallaremos en todo una perfecta correspondencia y nos será imposible percibir la mudanza. Una hora, por ejemplo, no es más para nosotros que la percepción de la relación de ciertas mudanzas; cuando esta relación continúe la misma no habrá alteración en la hora.

31. Esto de quitar toda idea de absoluto al tiempo parece un absurdo a la imaginación, pero no a la

razón. He aquí un caso que lo hace evidente: El hombre más aventajado en percibir la sucesión del tiempo no es capaz de distinguir si en el espacio de doce horas en que no haya visto ningún reloj, ni tenido a mano otra medida, han transcurrido once horas y media o doce. Si por mucho tiempo se le hace vivir así, perderá enteramente la cuenta del tiempo; estando en un oscuro calabozo durante algunos meses, podría creer que han pasado años. Luego la idea de la medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialmente relativa; es la percepción de las relaciones entre varias mudanzas. Siempre que estas relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo sería para nosotros el mismo.

CAPÍTULO VI

Dificultades sobre la explicación de la velocidad

SUMARIO. — Se propone la dificultad. La velocidad no es nada absoluto. Fórmula en que se expresa; acorde con la inteligencia común. Si se puede alterar la velocidad de todo. Razón de las contradicciones aparentes.

32. Preséntase aquí una dificultad grave. Si el tiempo no es nada absoluto, la mayor o menor velocidad es inexplicable. Aun parece resultar de lo dicho que, no alterándose la relación de los movimientos, el aumento o disminución de velocidad es imposible. Porque, si la velocidad está en relación necesaria con el tiempo, y este tiempo no es más que la relación de las mudanzas, es inconcebible que se altere el tiempo, y, por consiguiente, la velocidad, no alterándose la relación de las mudanzas. Así, será imposible que la velocidad de la máquina del universo se altere en su totalidad; por manera que sería absurdo decir que los astros y todo cuanto existe pueden experimentar las mudanzas mismas que ahora, con mayor o menor velocidad. Con esto se destruye la misma idea de la velocidad, a lo menos tomada

como algo absoluto, en lo cual se puedan considerar diferentes grados.

33. Examinemos esta dificultad, que bien es digna de ello, cuando parece contrariar nuestras ideas más comunes.

En primer lugar conviene advertir que la velocidad no es nada absoluto: es una relación. Los físicos y matemáticos la expresan por un quebrado, cuyo numerador es el espacio recorrido y cuyo denominador es el tiempo empleado. Llamando V a la velocidad, E al espacio y T al tiempo resulta: $V = \frac{E}{T}$. Esto manifiesta que la velocidad es esencialmente una *relación*, pues no se ha podido expresar de otra manera que por la *razón* del espacio al tiempo.

34. Esta fórmula matemática es la expresión de la idea que todos tenemos de la velocidad: es una fórmula que dice en tres letras lo que está diciendo a cada paso el hombre más rudo. La velocidad de dos caballos se compara, no por el trecho que han andado, considerado en sí solo, ni por sólo el tiempo que han empleado en su carrera, sino por el mayor o menor espacio en un mismo tiempo, o por el menor o mayor tiempo empleado en recorrer el mismo espacio.

Tenemos, pues, que el negar a la velocidad su naturaleza absoluta no es nada nuevo, ya que todos la hacemos consistir esencialmente en una relación.

35. En la expresión $V = \frac{E}{T}$ entran dos términos: el espacio y el tiempo. Al primero, mirado en el orden real y prescindiendo del fenomenal, le consideramos más fácilmente como cosa fija; en un caso dado le comprendemos sin una relación. El pie siempre es pie, la vara siempre es vara; éstas son cantidades existentes en la naturaleza, y que si nosotros las referimos a otras cantidades, es únicamente para asegurarnos de que es así; no porque la realidad dependa de la relación. Un pie cúbico de agua no es un pie cúbico porque así lo diga su medida; por el contrario, la medida lo dice así porque es así. La misma medida es también una cantidad absoluta, y en general todas las extensiones son absolutas, pues de otro modo sería necesario buscar la medida de la medida hasta lo infinito. Es verdad que el llamar las cosas grandes o pequeñas depende de la comparación; mas esto no altera su cantidad propia. El diámetro de la tierra es inmenso comparado con una pulgada, y es un punto imperceptible comparado con la distancia de las estrellas fijas; mas esto no quita que la pulgada, el diámetro de la tierra y la distancia de las estrellas fijas sean valores determinados en sí e independientes unos de otros (véase lib. 3.º, capítulo XX).

Si el denominador de $\frac{E}{T}$ fuese una cantidad del género del espacio, es decir, que tuviese valores determinados, concebibles por sí solos, existentes por sí solos, la velocidad, aunque fuera relación, podría te-

ner también valores determinados, no enteramente absolutos, pero sí en la suposición de compararse dos términos E y T con valores fijos. Por manera que al pedírsenos 4 de velocidad, por ejemplo, no tendríamos más que tomar una cantidad fija de espacio y otra cantidad fija de tiempo que tuviesen entre sí la relación de 4 a 1, lo que sería muy fácil siendo E y T cantidades absolutas. En este supuesto, si se pidiese una aceleración o un retardo en la totalidad del universo, no habría más que hacer sino disminuir o aumentar el tiempo en que se recorre el espacio respectivo. Pero como, por una parte, hemos visto ya las dificultades que ofrece el considerar el tiempo como cosa absoluta, y, por otra, no se puede aducir ninguna prueba sólida en que se funde esta propiedad, resulta que no sabemos tampoco de qué manera considerar a la velocidad como absoluta, ni aun en el sentido arriba explicado.

36. De esto se deduce una consecuencia tan importante como curiosa, con respecto a la posibilidad de una aceleración o retardo universal. Si se nos pide una aceleración o retardo en toda la máquina del universo, quitándonos todo movimiento a que pudiésemos referir el tiempo, alterándolos todos a la vez en la misma proporción, incluso las operaciones de nuestra alma, se nos propone un problema que parece insoluble, nada menos que realizar un imposible: se quiere que alteremos la relación de muchos términos sin alterarla. Si la velocidad no es más que la relación del espacio con el tiempo, y el tiempo no es

más que la relación de los espacios andados, alterar todas estas relaciones en la misma proporción es lo mismo que no alterarlas: es dejarlo todo intacto.

37. La extrañeza de consecuencias semejantes no debe ser título suficiente para desecharlas. Es preciso no olvidar que las ideas comunes de tiempo y velocidad las examinamos en su región más trascendental, y que, por tanto, no es de admirar que nuestro espíritu, al salir de la esfera en que vive por lo común, se halle con una atmósfera nueva en que le parezca descubrir cosas contradictorias. Al examinar las ideas de tiempo y de velocidad incurrimos sin pensarlo en el defecto de mezclarlas en la misma explicación; queremos prescindir de ellas, pero lo hacemos con mucha dificultad, cayendo con frecuencia en un círculo vicioso. De esto resulta que, cuando por un esfuerzo particular llegamos a prescindir realmente, las consecuencias nos parecen contradictorias; pero esta contradicción aparente sólo dimana de que no hemos continuado con bastante firmeza en la misma precisión, en cuyo caso, como el entendimiento parte de dos supuestos diferentes creyendo partir de uno mismo, los resultados le parecen contradictorios aunque no lo sean en la realidad. Una cosa semejante nos ha sucedido examinando la idea del espacio (véase lib. 3.^o, caps. XII, XIII y XIV).

CAPÍTULO VII

Explicación fundamental de la sucesión

SUMARIO. — Cómo se evita el círculo vicioso con la definición del tiempo. Sucesión. Antes y después. Dificultad contra lo dicho en el capítulo IV. Explicación fundamental de la sucesión: existencia de cosas que se excluyen. Una dificultad. Si todo lo que no se excluye es simultáneo. Lo que no excluye nada, ni es excluído por nada, es simultáneo con todo. Esto es Dios.

38. Las razones que destruyen la naturaleza absoluta del tiempo, en cuanto está sujeto a medida, no parecen satisfacer plenamente a otra dificultad que nace del tiempo considerado en sí mismo. En efecto: si el tiempo es la sucesión, ¿qué es esta sucesión? ¿Las cosas se suceden entre sí? Es evidente. Y ¿qué significa sucederse si no hay *antes* y *después*, es decir, tiempo preexistente a la sucesión, ya que la sucesión consiste en venir unas cosas *después* de otras? De este modo se explica el tiempo por la sucesión y la sucesión por el tiempo. ¿Qué es *después* sino una parte del tiempo que está en relación con un *antes*?

39. Lo que se ha dicho en el capítulo IV no parece resolver cumplidamente la dificultad, porque el ser y el no ser no forman sucesión sino en cuanto

el uno viene *después* del otro; esto es, en cuanto se presupone ya el mismo tiempo que se trata de explicar. El ser y no ser de cosas distintas puede ser simultáneo, y en una misma cosa no hay repugnancia entre el ser y el no ser sino en cuanto se refieren a un mismo tiempo. Luego en tal caso éste se halla siempre presupuesto, pues que, en una misma cosa, no son concebibles el ser y el no ser sino como distribuídos en varios instantes de tiempo. De donde resulta que el tiempo no está bastante explicado con el ser y el no ser.

40. Para satisfacer a esta dificultad, que en efecto es grave, es preciso encontrar una explicación fundamental de la sucesión. Vamos a ensayarlo, evitando emplear la idea del tiempo como supuesta en ningún sentido.

41. Hay cosas que se excluyen y otras que no. Cuando hay existencia de cosas que se excluyen hay sucesión. En una línea $a \ b \ c$, si un cuerpo está en a no puede pasar a b sin dejar de estar en a ; la situación en b excluye, pues, la en a , así como la en c excluye la en b . Cuando, a pesar de la exclusión recíproca, vemos que existen las cosas hallamos que hay sucesión.

42. La sucesión en la realidad es la existencia de cosas que se excluyen. Lo que envuelve, respectivamente, el ser de la excluyente y el no ser de la excluída.

43. En toda variación hay esta exclusión, y por lo mismo en toda variación hallamos sucesión. Variación es mudanza de estados, pérdida de uno y adquisición de otro; hay, pues, exclusión, pues el ser excluye el no ser y el no ser el ser.

44. Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesión, el tiempo; cuando contamos esas exclusiones, esas destrucciones en que se nos ofrecen cosas distintas y exclusivas, como ser y no ser, contamos el tiempo.

45. Aquí se levanta una dificultad. Si la sucesión entraña exclusión, y no hay sucesión sino cuando hay exclusión, resulta que las cosas que no se excluyen son simultáneas, de lo cual se infiere el absurdo de que las cosas sucedidas en tiempo de Adán, que no excluyen las del nuestro, son simultáneas. El movimiento de las hojas del Paraíso no excluye el de las hojas de los jardines actuales; luego aquel movimiento es simultáneo con éste; luego el movimiento de entonces es ahora, y el de ahora era entonces, lo que es un absurdo inconcebible.

Esta dificultad es grave; la razón que la constituye parece fundada en verdades evidentes; sin embargo, no es imposible desvanecerla.

46. Si existiese una cosa que no excluyese nada, ni fuera excluida por nada, esta cosa sería simultánea con todo. ¿Y sabéis cuál es esta cosa? No hay más que una: Dios. Y por esto dicen los teólogos

con mucha verdad, con mucha profundidad, con una profundidad quizás no siempre comprendida por los mismos que lo han dicho, que Dios está presente a todos los tiempos; que para Él no hay sucesión, no hay *antes* y *después*; que para Él todo es un *ahora*: *nunc*.

47. Pero esto sólo se verifica de Dios: en todo lo demás hay alguna exclusión, hay ser y no ser, y por tanto sucesión. Veamos, por ejemplo, cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuestros jardines con las del jardín de Adán. Las de nuestros jardines ¿cómo pueden moverse? Existiendo, y, además, estando sujetas a las condiciones necesarias para el movimiento. ¿Cómo existen? Por un desarrollo de los gérmenes que las contenían. ¿Qué es el desarrollo? Una serie de movimientos de ser y no ser, y por tanto de cosas que se excluyen. No hay, pues, simultaneidad de existencia entre las del Paraíso y las de nuestros jardines, porque entre aquéllas y el primer germen no mediaban más que los movimientos para el primer desarrollo, y para la existencia de las nuestras han mediado otros muchos. He aquí la exclusión, el ser y el no ser; el número de las exclusiones necesarias para la existencia es muy diferente en unas y en otras; no hay, pues, simultaneidad. Considerando todos los desarrollos y todas las mudanzas del orbe como una dilatada serie de términos enlazados entre sí por una dependencia mutua, como en efecto están por las leyes de la naturaleza, y llamando esos términos A, B, C, D, E, F..., N, las hojas del Paraíso pertenecían al término A y las actuales al N.

48. Del mismo modo que la no simultaneidad de la existencia se prueba la no simultaneidad del movimiento, pues que el movimiento es una manera de existir. Además, el aire que agita las hojas actuales ha sido movido por otro y éste por otro, y estos movimientos, sujetos todos a las leyes de la naturaleza, fijas y constantes, se van eslabonando entre sí, hasta el primer movimiento, con tanta necesidad, como las del engranaje de una serie de ruedas. Y así como el engranar de un diente es el no engranar del otro, por excluir el uno al otro, así se excluyen los movimientos, en cuyo último eslabón se encuentra el del aire que mueve las hojas actuales.

49. Esta explicación de la sucesión y del tiempo aclara algún tanto la idea de la eternidad, y manifiesta que la eternidad, es decir, la simultaneidad de toda la duración, corresponde el ser inmutable y sólo a él. Los seres mudables, que incluyen por necesidad tránsito de no ser a ser y de ser a no ser, cuando no en sus substancias, al menos en sus modificaciones, todos envuelven sucesión.

50. Por lo dicho se explica cómo la idea del tiempo se encuentra en casi todos nuestros conceptos y se la expresa en todas las lenguas. Y es que el hombre percibe de continuo el ser y el no ser en todo cuanto le rodea; lo percibe dentro de sí, en esa muchedumbre de pensamientos, de afecciones que se suceden rápidamente, que ora se contrarían, ora se favorecen, ora se separan, ora se enlazan, pero siempre se dis-

tinguen unos de otros, siempre modifican de diferente manera el espíritu, y por tanto se excluyen, no pueden coexistir: la existencia del uno exige la no existencia del otro.

CAPÍTULO VIII

Qué es la coexistencia

SUMARIO. — Por la exclusión del capítulo anterior no se entiende sólo la repugnancia intrínseca. Con esto se sueltan las dificultades. Aplicaciones. Análisis de la idea de coexistencia. Es simple: va aneja a la del ser. Fecundidad de esta idea. Una observación sobre el método de esta obra.

51. Si la sucesión del tiempo envuelve exclusión, se sigue que en no habiendo exclusión habrá coexistencia, de lo que se infiere que en el supuesto de haber Dios criado otros mundos, todos por necesidad habrían sido contemporáneos con el actual, porque es evidente que no se hubieran excluído; y que, no teniendo además entre sí la relación de causas y de efectos como los fenómenos del mundo actual, no cabe la explicación que hemos dado para manifestar que el movimiento de las hojas del Paraíso no era contemporáneo con el de las hojas de nuestros jardines. Así tendríamos que habría sido imposible que hubiese existido otro mundo *antes* del actual, y que todos cuantos seres pudiese Dios criar, con tal que no tuviesen entre sí exclusión, todos deberían ser contemporáneos.

52. Esta dificultad es bastante especiosa si no se ha comprendido perfectamente el sentido de la palabra exclusión. Cuando digo exclusión no entiendo únicamente la repugnancia intrínseca de los seres entre sí, y sólo quiero significar que por una u otra razón, intrínseca o extrínseca, al poner la existencia del uno se ponga la negación de la existencia del otro. Esta aclaración basta para soltar la dificultad.

53. Dos mundos totalmente independientes pueden estar sometidos a esta exclusión por la voluntad de Dios. Dios puede crear el uno sin crear el otro: he aquí puesta la existencia del primero y la negación del segundo; Dios puede dejar de conservar el primero y crear el segundo: he aquí la existencia del segundo y la negación del primero: he aquí un *antes* y *después*, una sucesión en la existencia. Dios puede crear los dos; podemos concebir existentes los dos sin negación de la existencia de ninguno de ellos: he aquí la coexistencia.

54. Para profundizar más esta cuestión detengámonos un momento en comprender qué es la coexistencia. ¿Cuándo se dirá que dos seres coexisten o que existen a un mismo tiempo? Cuando no hay sucesión entre ellos, cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negación del otro. Para concebir la coexistencia no necesitamos más que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesión se forma cuando con la idea de la existencia del uno combinamos la idea de la negación

del otro. Coexistir, pues, los seres es existir; sucederse es ser los unos y no ser los otros: el ser se refiere sólo a lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; sólo es lo que es, no lo que fué o será. Aquellas palabras del Sagrado Texto: «Yo soy el que soy; el que es me envió a vosotros», envuelven una verdad profunda, una filosofía asombrosa, una ontología admirable.

55. Donde no hay ser y no ser no hay, pues, sucesión, no hay tiempo; no hay más que presente, hay la eternidad. Concedid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto, siempre inalterable, siempre con la plenitud de ser; sin negación de ninguna clase: para este ser no hay antes ni después; no hay sino ahora; si le atribuíis la sucesión de instantes, le aplicáis la obra de vuestra imaginación, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir *antes* y *después* en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada, y veréis que la sucesión es en tal caso una palabra sin sentido. ¿Y por qué le atribuímos esta sucesión? Porque juzgamos del objeto por nuestras percepciones, y estas percepciones se suceden, tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando versan sobre un objeto inmutable.

56. Haga cada cual la prueba en su interior: conciba dos seres existentes, sin añadir a este pensamiento nada accesorio, ni de negación, de ser, ni de tiempo,

ni de otra cosa; perciba simplemente la existencia de los dos seres, y vea si le falta nada para tener idea de su coexistencia. Por el contrario, quiera percibir la sucesión, diferencia de instantes; es necesario que perciba la existencia del uno y la negación de la existencia del otro. Luego la idea de coexistencia es simple; nada envuelve sino existencia de los seres; luego la de sucesión es compuesta de la combinación del ser con el no ser.

57. No puedo menos de hacer notar aquí la fecundidad de la idea del ser, la cual, combinada con la de no ser, nos suministra la del tiempo. Hemos visto en el libro anterior que las de unidad y número se formaban de una manera semejante, y en lo sucesivo tendremos ocasiones de observar que brotan de las ideas de ser y de no ser algunas otras que, aunque secundarias con respecto a las que las engendran, son, sin embargo, de las más capitales que posee el espíritu humano. Llamo sobre este particular la atención, deseoso de que el lector vaya acostumbrándose a referir todas las ideas a pocos puntos, en que todas se enlacen, no con un vínculo facticio, producto de métodos arbitrarios, sino por la íntima naturaleza de las cosas. Lo que es la extensión para las intuiciones sensibles es la idea de ente para los conceptos. Intuición de la extensión; idea del ente: éstos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica; dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el orden sensible como en

el intelectual puro. Situándose en este punto de vista todo se esclarece, y se dispone en un orden sumamente lógico, porque es natural.

58. Permítaseme una observación sobre el método que voy siguiendo. He creído que no era conveniente desenvolver por separado mi opinión sobre estos vínculos generales de todas las ideas, en cuyo caso hubiera sido preciso tratar la filosofía por un orden sistemático, poniendo al principio lo que sólo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que sólo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen a éste, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Éste es, sin duda, el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos, y no se alteran los objetos para forzarlos a plegarse a la opinión del autor. Cuando acabamos de experimentar la aplicación que tienen las ideas de ser y de no ser a uno de los puntos más abstrusos de la metafísica no habrá sido inoportuno el llamar un momento la atención del lector para que eche de ver la trabazón de las doctrinas.

CAPÍTULO IX

Presente, pasado y futuro

SUMARIO. — El presente es el solo tiempo absoluto. Qué es *pasado*. Dificultades y su solución. Qué es futuro. Qué es presente. La divisibilidad del tiempo. Consecuencia. El tiempo no es distinto de las cosas.

59. Explicada la idea de coexistencia vamos a definir las varias relaciones que nos ofrece el tiempo. Las principales son tres: presente, pasado y futuro; todas las demás son combinaciones de éstas entre sí.

60. El presente es el único tiempo absoluto, quiero decir, que no necesita de ninguna relación para ser concebido. Lo presente se concibe sin relación a lo pasado ni a lo futuro. Lo pasado ni lo futuro no pueden concebirse sino con relación a lo presente.

61. *Pasado*: ésta es una idea esencialmente relativa. Cuando se habla de *pasado* se ha de tomar siempre un punto a que se refiera y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente en la realidad o en el orden ideal; esto es, que con el entendimiento nos colocamos en dicho punto, nos le ha-

comos presente, por decirlo así, y con respecto a él hablamos de lo pasado.

En prueba de que la idea de pasado es esencialmente relativa se puede observar que, variando los puntos de referencia, lo pasado deja de considerarse como tal y se ofrece como presente o futuro. Hablando actualmente de los acontecimientos del tiempo de Alejandro se nos presentan como cosas pasadas, porque las referimos al momento presente; pero si hablamos, por ejemplo, del imperio de Sesostris, la época de Alejandro deja de ser pasada y se convierte en futura. Si tratásemos de sucesos contemporáneos a aquéllos, dicha época dejaría de ser pasada y futura y se convertiría en presente.

Lo pasado, pues, se refiere siempre a un punto presente tomado en la cadena de los tiempos, y con respecto a éste se dice que una cosa fué o pasó: sin esta relación es imposible concebir la idea de pasado; es absurda.

62. ¿Qué es la relación de pasado? Ateniéndonos a la definición que hemos dado del tiempo diremos que cuando percibimos el ser de una cosa, y luego su no ser y el ser de otra, aquélla es pasada con respecto a ésta.

63. ¿Qué sucedería, pues, si percibiésemos el ser de una cosa, y luego su no ser, sin relación a otro ser? Ésta es una hipótesis absurda, porque este otro ser lo hemos de hallar siempre, siquiera en nosotros, que percibimos el ser y el no ser.

Se replicará que podemos suponer la completa desaparición de nosotros mismos y que entonces queda en pie la dificultad. Aunque nosotros desapareciésemos habría inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser. Cuando no hubiese ninguna inteligencia finita permanecería la infinita.

64. Aquí surge una nueva dificultad, porque se puede preguntar si con relación a la inteligencia infinita la cosa sería pasada. Admitiendo que sí, parece que introducimos el tiempo en la duración de Dios, con lo cual destruimos su eternidad, que excluye toda sucesión. Si decimos que a los ojos de la inteligencia infinita la cosa no es pasada, no lo será realmente, porque las cosas son tales como Dios las conoce. Entonces resulta la idea de ser y no ser, y, sin embargo, no resulta la idea de pasado. Esta dificultad se funda en la confusión de los términos.

Supongamos que Dios no hubiese criado más que un ser solo y que éste hubiese dejado de existir, y examinemos los resultados de esta hipótesis. Dios conoce la existencia del objeto y la no existencia. Este acto intelectual es simplicísimo: en él no ha habido ni podido haber sucesión alguna. Con respecto a Dios no hay propiamente pasado, y si esta idea se quiere aplicar al objeto significa simplemente su no existencia con relación a su existencia, destruida ya. Presentadas las ideas bajo este punto de vista se comprende perfectamente como en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas.

65. En esta hipótesis ¿cómo se mediría el tiempo de la criatura única? Por sus mudanzas. ¿Y si éstas no existiesen? En esta suposición imaginaria no habría tiempo.

Aunque a primera vista esta consecuencia parezca extraña, es necesaria absolutamente: o se debe desechar la definición que hemos dado del tiempo, o es preciso admitir que no hay tiempo cuando no hay mudanza.

66. Sea lo que fuere de estas cuestiones fundadas en hipótesis imaginarias, siempre resulta cierto que la idea de pasado es esencialmente relativa, y que en ninguna suposición podemos concebir lo pasado despojándole de toda relación. La palabra *fué* recuerda el ser y el no ser: la sucesión constitutiva del tiempo. En esta relación el orden es de tal naturaleza que el no ser es percibido después del ser; por esto se llama pasado.

67. La idea de futuro es también relativa a lo presente. Sin esta relación el futuro es inconcebible. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de ser con respecto a un *ahora* real o hipotético, porque de lo futuro se verifica lo mismo que observamos de lo pasado (61), esto es, que se le hace cambiar mudando el punto de su referencia: lo futuro para nosotros será pasado para los que vengan después; lo que era futuro para los pasados es presente o pasado para nosotros.

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse a lo pasado como a úl-

timo término, porque éste en sí se refiere también a lo presente.

68. Luego lo único que se encuentra absoluto en la idea del tiempo es lo presente: éste no necesita de ninguna relación, y no sólo no la necesita, pero ni la consiente, pues que no lo podemos referir a lo pasado ni a lo futuro, ya que estos dos tiempos presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir.

69. El tiempo es una cadena cuyas partes son divisibles hasta lo infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en otros tiempos; el instante indivisible nos representa una cosa análoga al punto indivisible; un límite al cual nos aproximamos, sin poderle alcanzar nunca; un elemento inextenso generador de la extensión. El punto geométrico para engendrar una línea necesita moverse, y no concebimos posible el movimiento sin presuponer espacio en el cual el punto se mueva; es decir, que tratamos de engendrar la extensión y comenzamos por presuponerla. Una cosa semejante nos sucede con el tiempo. Imaginamos un instante indivisible, de cuya fluxión resulta esa continuidad de duración que llamamos tiempo; pero esta fluxión es imposible si no suponemos un tiempo en que fluya. Queremos, pues, asistir a la generación del tiempo, y le suponemos ya existente, prolongando hasta lo infinito, como en una línea inmensa en la cual se realice la fluxión del instante. ¿Qué debemos inferir de estas contradicciones aparentes? Nada me-

nos que una robusta confirmación de la doctrina establecida.

El tiempo no es nada distinto de las cosas: la duración en abstracto, distinta de la cosa que dura, es un ente de razón, una obra que nuestro entendimiento elabora aprovechando los elementos que le suministra la realidad. Todo ser es presente; lo que no es presente no es ser; el instante actual, el *nunc*, es la realidad misma de la cosa; no basta para constituir el tiempo, pero es indispensable para el tiempo; puede haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber pasado ni futuro si no hay presente. Cuando a más de ser hay no ser, y se percibe esta relación, el tiempo comienza; concebir pasado y futuro sin la alternativa de ser y no ser, como una especie de línea que se prolonga hasta lo infinito en dos direcciones opuestas, es tomar por idea filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar al tiempo la ilusión de los espacios imaginarios.

70. Luego, si no hay más que ser, sólo hay duración absoluta, presente; entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguiente no hay tiempo. Éste es por esencia una cantidad sucesiva, *fluyente*; no se la puede sorprender en su actualidad, porque ésta es siempre divisible, y toda división en el tiempo constituye pasado y futuro, lo cual es una demostración de que el tiempo es una pura relación y de que en cuanto está en las cosas sólo expresa ser y no ser.

CAPÍTULO X

Aplicación de la doctrina anterior a varias cuestiones importantes

SUMARIO. — Si había transcurrido tiempo antes del mundo. Si era posible otro anterior. Si esta anterioridad consentía intervalo entre los dos. Dificultades. Solución.

71. Se comprenderá mejor esta teoría haciendo aplicación a la resolución de varias cuestiones.

1.^a Antes de la creación del mundo ¿cuánto tiempo había transcurrido? Ninguno. No habiendo sucesión, no había más que presente: la eternidad de Dios. Lo demás que imaginamos es una pura ilusión, combatida por la buena filosofía.

2.^a ¿Era posible que al comenzar la existencia de este mundo hubiese existido otro? Sin duda: para esto bastaba que Dios le hubiese criado sin criar el actual; bastaba el ser del uno con el no ser del otro. Y como el no ser lo hay con sólo no poner la creación, resulta que si Dios hubiese criado el uno sin criar el otro, y dejado de conservar el primero criando el segundo, habría sucesión, habría anterioridad de tiempo.

3.^a Hay aquí otra cuestión curiosa, algo extraña,

y que a primera vista ofrece bastante dificultad. ¿Era posible la existencia de un mundo *anterior* a éste en *algún tiempo*? O en otros términos: En el momento de principiar el actual ¿podría haber *cesado* de existir otro mundo *algún tiempo antes*? Si bien se observa, esta cuestión implica una contradicción, supone un intervalo de tiempo, es decir, de sucesión, sin nada que se pueda suceder. Si había dejado de existir un mundo y no existía el nuevo, no había nada sino Dios: luego no había sucesión; no había más que eternidad. Preguntar, pues, cuánto tiempo distaron las dos existencias es suponer que hay tiempo cuando no lo hay; la respuesta debe ser que la cuestión es absurda.

Pero se nos dirá: ¿Distaron o no distaron? No hay distancia de tiempo cuando no hay tiempo; esta distancia es una pura ilusión con que imaginamos tiempo, mientras por el estado de la cuestión suponemos que no hay tiempo.

Entonces se nos objetará: Los dos mundos sucesivos serán inmediatos por necesidad; es decir, que el primer instante de la existencia del uno será inmediato al último instante de la existencia del otro. Lo niego: la inmediación de instantes supone la sucesión de seres enlazados entre sí con cierto orden, como los fenómenos del mundo actual: los dos mundos en cuestión no tendrían entre sí relación alguna; no habría, pues, entre ellos ni distancia ni inmediación.

Se replicará que no hay medio entre el ser y el no ser; que siendo la distancia la negación de la inmediación, y ésta la negación de la distancia, negando la una ponemos la otra, y viceversa, o estarán, pues,

distantes o inmediatos. Esta réplica supone también una cosa que negamos; habla de la distancia y de la intermediación, es decir, del tiempo, como si éste fuera una cosa positiva, distinta de los mismos seres. El principio de que cualquiera cosa es o no es, *quodlibet est vel non est*, es aplicable cuando hay una cosa, pero cuando no hay nada no hay disyuntiva. El tiempo de los dos mundos no es nada distinto de ellos: es la sucesión de sus respectivos fenómenos; la sucesión de los dos entre sí, tampoco es nada distinto de ellos: es el ser del uno y la negación del otro, y después el ser de éste y la negación de aquél. Dios vería esto, y lo podría ver una criatura inteligente que sobreviviese al anonadamiento del primer mundo. A los ojos de Dios, que vería la realidad, la sucesión sería simplemente la existencia y la no existencia respectiva de los dos objetos; en cuanto a la criatura inteligente, diría que los dos mundos son inmediatos si a la percepción del último instante del mundo anonadado hubiese seguido, sin otra percepción intermedia, la del nuevo mundo existente; y diría que hay distancia si entre el anonadamiento y la percepción de la nueva creación hubiese experimentado varias percepciones. La medida de este tiempo se hubiera tomado del único ser que sentía en sí las mudanzas de percepciones, y hubiera sido más o menos largo según que éstas habrían sido en mayor o menor número.

72. La idea del tiempo es esencialmente relativa, como que es la percepción ordenada del ser y del no ser. La simple percepción de uno de los dos extre-

mos no basta para engendrar en nuestro espíritu la idea del tiempo; ésta encierra, pues, por necesidad la comparación. Lo mismo se verifica en la del espacio, que en casi todo tiene con la del tiempo notable semejanza. No concebimos espacio ni extensión de ninguna clase sin yuxtaposición, es decir, sin relación de varios objetos. La multiplicidad, pues, entra necesariamente en las ideas de espacio y tiempo, de donde se infiere que, concibiendo un ser absolutamente simple, que no contenga multiplicidad ni en su esencia ni en sus actos, en que todo esté identificado con su esencia, no caben las ideas de espacio y tiempo, y así son meras ficciones de la imaginación cuando les atribuimos algo de real más allá del mundo corpóreo y anteriormente a la existencia de lo criado.

CAPÍTULO XI

El análisis de la idea del tiempo confirma la semejanza de ésta con la del espacio

73. Explicada ya la idea del tiempo, y hecha aplicación de la misma a las cuestiones más difíciles, podremos aclarar esta doctrina, haciendo notar lo que ya habíamos indicado (cap. III) sobre la semejanza que hay entre el tiempo y el espacio. Análogas son las dificultades, análoga la definición de ambas ideas, análogos los resultados, análogas las ilusiones que nos impiden el conocimiento de la verdad. Lo que antes se anunciaba con respecto a las dos ideas, considerada la del tiempo por lo que a primera vista presentaba, ahora podemos consignarlo como un seguro resultado de las investigaciones analíticas. Llamo muy particularmente la atención sobre el siguiente paralelo, porque esclarece sumamente las ideas.

74. El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos: es la misma extensión de los cuerpos; el tiempo en sí no es nada distinto de las cosas: es la misma sucesión de las cosas.

75. La idea de espacio es la idea de la extensión en toda su generalidad; la idea del tiempo es la idea de la sucesión en toda su generalidad.
76. Cuando no hay cuerpos no hay espacio; cuando no hay cosas que se suceden no hay tiempo.
77. Un espacio infinito anterior a los cuerpos o fuera de los cuerpos es una ilusión de la fantasía; un tiempo infinito, un tiempo anterior a las cosas o fuera de las cosas es también una ilusión de la fantasía.
78. El espacio es continuo; el tiempo también lo es.
79. Una parte del espacio excluye la otra; una parte del tiempo excluye también la otra.
80. Un espacio puro en que se hayan de situar los cuerpos es un juego de la imaginación; una sucesión, un tiempo en que se hayan de suceder las cosas es también un juego de la imaginación.
81. Lo puramente simple no necesita para nada el espacio, puede existir sin él; lo inmutable no necesita para nada el tiempo, puede existir sin él.
82. Lo simple e infinito está presente a todos los puntos del espacio sin perder su simplicidad; lo inmutable e infinito está presente a todos los instantes del tiempo sin alterar su eternidad.

83. Dos cosas distan en el espacio, porque hay cuerpos interpuestos: esta distancia no es más que la extensión de los mismos cuerpos; dos seres distan en el tiempo, porque hay otros seres interpuestos: esta distancia es la misma existencia de los seres que se interponen.

84. La extensión no necesita otra extensión donde colocarse, pues de lo contrario resultaría un *processus in infinitum*; la sucesión de las cosas tampoco necesita otra sucesión donde suceder.

85. Así como nos formamos idea de la sucesión continua en el espacio, distinguiendo varias partes de la extensión y percibiendo que la una excluye a la otra; así nos formamos idea de la sucesión continua del tiempo, distinguiendo los varios hechos y percibiendo que el uno excluye al otro.

86. Para formarnos ideas determinadas de las partes del espacio necesitamos tomar una medida y referirnos a ella; para formarnos idea de las partes del tiempo necesitamos también tomar una medida. La del espacio es la extensión de algún cuerpo que conocemos; la del tiempo es de algún conjunto de mudanzas que conocemos. Para medir el espacio buscamos cosas fijas en cuanto cabe; a falta de mejor recorrieron los hombres a partes de su cuerpo, palmos, pies, codos, pasos, que les diesen aproximación, ya que no exactitud, y habiendo adelantado las ciencias exactas se ha tomado el metro, que es

un $\frac{1}{40.000.000}$ del meridiano de la tierra; para el tiempo se ha recorrido también al movimiento de los cuerpos celestes, al movimiento diurno, al año lunar, al solar, al sideral.

87. La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo. La cantidad discreta es la luz de la continua.

CAPÍTULO XII

Relaciones de la idea del tiempo con la experiencia

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Prioridad de la idea del tiempo. Esta idea no nace de la observación. Inconvenientes de la subjetividad pura y de la objetividad. No es sensación ni nace de la experiencia sensible. Corolario contra Condillac.

88. Si el tiempo no es nada distinto de las cosas, ¿cómo es que nosotros le concebimos en abstracto, independientemente de las mismas cosas? ¿Cómo es que se nos ofrece cual un ser absoluto, en el que todo se mueve, todo se transforma, sin que él sufra transformación ni movimiento? Si es un hecho subjetivo, ¿por qué le aplicamos a las cosas? Si es objetivo, ¿por qué se mezcla en todas nuestras percepciones? Porque entraña necesidad suficiente para ser objeto de la ciencia.

La idea del tiempo, sea lo que fuere, parece anterior a la percepción de todas las transformaciones, incluso la conciencia de todos los actos internos. Nada de esto podemos conocer si el tiempo no nos sirve como de un recipiente en el cual coloquemos las mudanzas propias y las ajenas.

89. La idea del tiempo no nace de la observación, porque en tal caso sería la expresión de un hecho contingente que no podría dar origen a la ciencia. Medimos el tiempo con la misma exactitud que el espacio, y su idea es una de las más fundamentales en las ciencias exactas, en cuanto tienen alguna aplicación a los objetos de la naturaleza.

90. De esto parece inferirse que la idea del tiempo es innata en nuestro espíritu, y que es anterior a todas las ideas y aun a las sensaciones, pues que ni éstas ni aquéllas pueden eximirse de estar contenidas en la duración sucesiva.

91. La necesidad entrañada por la idea del tiempo parece indicar que el tiempo es independiente de las cosas transitorias, en cuyo caso nos vemos precisados, o a convertirle en un hecho puramente subjetivo, o a otorgarle una realidad objetiva, independiente de todo lo mudable. Con lo primero le destruimos; con lo segundo le damos el carácter de un atributo de la divinidad. Negar el tiempo es negar la luz del sol; elevarle al rango de atributo de la divinidad es admitir mudanza en el ser inmutable. La pura subjetividad nos conduce a la negación; la objetividad, a la divinización. ¿No habrá un camino medio?

92. Convengo sin dificultad en que la idea del tiempo no es de pura experiencia. Ésta por sí sola no es capaz de proporcionarnos un elemento tan só-

lido y fijo sobre el cual descansamos con entera seguridad en todas las observaciones científicas. Mucho menos puede sostenerse que la idea del tiempo nazca de la experiencia puramente sensible, ni que en sí misma sea una sensación.

93. La idea del tiempo no es una sensación: aquélla es relativa; ésta es una afección de nuestro ser; todo lo que sea referir o comparar no entra para nada en ella. Cuando experimentamos la sensación, si no tuviésemos una facultad distinta de la de sentir, nos quedaríamos limitados a la sensación pura, sin considerar ni antes ni después, ni relación de ninguna clase. La sensación, estando limitada a determinadas especies de objetos, no puede extenderse a todos, como lo hace la idea del tiempo. Con éste medimos no sólo el mundo externo, sino el interno; no sólo las afecciones corporales, sino las más recónditas y más abstractas acciones de nuestro espíritu. Siendo el tiempo en sí la sucesión misma, y en nuestro entendimiento la percepción de esta sucesión no ofrece al espíritu ningún objeto sensible, aun cuando el tiempo se refiera a ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuición de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesión de un sonido y de una visión, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la visión ni el sonido, sino la percepción de su sucesión, de su enlace. Si fuera la visión sola o la audición sola, bastaría una de ellas para percibir el tiempo, lo que es absurdo, pues no hay tiempo sin sucesión, y, de consiguiente, no habrá tiempo me-

didor de las dos sensaciones si no las hay. Esta idea de tiempo es independiente de cualquiera de las dos; es algo superior a las mismas; es una especie de forma universal, independiente de esta o aquella materia; por manera que, si después del sonido, en lugar de la visión, se nos ofrece inopinadamente otro sonido, la medida de la sucesión será idéntica, y esta medida no es más que la idea del tiempo. Las sensaciones, como simples hechos contingentes, no fundan verdades necesarias y universales, no sirven de cimiento a una ciencia; pero la idea del tiempo es una de las más capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete a riguroso cálculo, como la extensión; luego no es una sensación, ni puede nacer de ella.

94. Los conocimientos puramente experimentales se limitan a la esfera de la experiencia; la idea del tiempo se extiende al orden real y al posible: no sólo enseña lo que *hay*, sino lo que *puede* y *debe* haber; todo en relaciones de necesidad absoluta, capaces de ser sometidas a riguroso cálculo; luego encierra algo más que los elementos suministrados por la experiencia, tanto sensible como insensible. Sin esto no es posible explicar la necesidad que entraña, ni salir de una colección de hechos contingentes, llegando a la posesión de un elemento científico.

95. Observemos de paso que aquí encontramos otra prueba de cuán insubsistente y errado es el sistema de Condillac. Hasta ahora no hemos podido explicar con dicho sistema ninguna de las ideas fun-

damentales, y lo mismo se manifiesta en la del tiempo, que por su naturaleza parecía deber estar en relaciones más íntimas en el orden sensible.

96. Si la idea del tiempo no es meramente experimental, ¿de qué especie son su prioridad y necesidad?

CAPÍTULO XIII

Opinión de Kant

SUMARIO. — Su explicación no conduce a nada. Se defiende la posibilidad y la objetividad del tiempo. Dificultades con que lucha Kant.

97. Kant, pretendiendo explicar el tiempo, se sirve de la misma teoría que ha empleado para el espacio. El tiempo, según él, no es nada en sí, ni es tampoco inherente a las cosas: es una condición subjetiva de la intuición, una forma interior por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, así como en la forma del espacio se nos presentan como continuados. Hablando ingenuamente, me parece que decir esto es no decir nada; es consignar un hecho muy sabido, mas no explicarle. Que lo que percibimos lo percibimos en sucesión; que en sucesión percibimos hasta nuestras mismas percepciones, ¿quién lo ignora? Pero ¿qué es la sucesión? Esto es lo que se debía explicar.

98. Dice Kant que el tiempo está sólo en nosotros; mas yo le preguntaré si la sucesión está sólo en nosotros. Kant pretende que nada sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales o cuales apa-

riencias, fenómenos; pero no niega que fuera de la apariencia pueda haber una realidad. Pues bien, si esta realidad es posible, en ella puede haber mudanzas, y no se conciben mudanzas sin sucesión, ni sucesión sin tiempo.

99. Según Kant, las ideas de espacio y tiempo son *a priori*, no pueden ser empíricas o experimentales, pues entonces no fundarían ciencia; sólo podríamos afirmar lo que hubiésemos experimentado, y esto únicamente con respecto a los casos en que hubiésemos tenido experiencia. Esto es verdad, y lo tengo demostrado en el capítulo anterior; pero concediendo esta prioridad nada se sigue en pro del sistema de Kant. Las ideas de espacio y tiempo, aunque *a priori*, podrían tener muy bien su correspondencia en la realidad, como se verifica ateniéndonos a la teoría con que las he explicado.

100. Es cierto que el tiempo no es una cosa que subsista por sí misma; mas no que no pertenezca a las cosas como una determinación objetiva, y que no quede nada de él en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuición. Hemos demostrado que el tiempo no subsiste por sí mismo y que es absurda una duración sin cosa que dure; pero de esto no se sigue que el orden representado por la idea de tiempo no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuición queda todavía algo, que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo.

101. El filósofo alemán pretende convertir el tiempo en una cosa puramente subjetiva, y se funda en la razón siguiente: «Si el tiempo fuese una determinación inherente a las cosas mismas, o un orden, no podría preceder los objetos como condición de los mismos, ni, por consiguiente, ser reconocido ni percibido *a priori* por juicios sintéticos. Este último hecho se explica fácilmente si el tiempo no es más que la condición subjetiva, bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros, porque entonces esta forma de intuición interior puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente *a priori*...

»Si hacemos abstracción de nuestra manera de percibirnos a nosotros mismos interiormente, y de abrazar por esta intuición todas las intuiciones exteriores en la facultad de la representación, y, por consiguiente, tomamos los objetos como pueden ser en sí mismos, el tiempo entonces no es nada...

»Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas; pero esto sólo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesión, es decir, en la forma del sentido interno. El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni una determinación inherente a las cosas.» (*Estética trascendental.*)

102. Es fácil observar que el filósofo alemán lucha entre las dos dificultades siguientes:

1.^a ¿Cómo se puede explicar la necesidad entrañada en la idea del tiempo si se la hace dimanar de la experiencia?

2.^a Si no dimana de la experiencia, ¿cómo puede

hallarse realmente en las cosas, o a lo menos cómo podemos nosotros saber que se halle en las mismas?

De esto infiere el autor de la *Estética* que no es posible salvar la necesidad entrañada en la idea del tiempo si no se le convierte en un hecho puramente subjetivo, en una forma de nuestra intuición; si no se le hace del todo independiente de la realidad de las cosas.

Me parece que, ateniéndonos a los principios establecidos más arriba, se puede dar al tiempo un valor objetivo, independientemente de nuestra intuición, y explicar sus relaciones con la experiencia, salvando cumplidamente la necesidad contenida en la idea del mismo.

CAPÍTULO XIV

Explicación fundamental de la posibilidad objetiva y de la necesidad de la idea del tiempo

SUMARIO. — Esta posibilidad debe admitirla el mismo Kant.
Razón. Origen de su necesidad.

103. Las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuición, son susceptibles de mudanzas: cuando hay mudanza hay sucesión; cuando hay sucesión hay un cierto orden entre las cosas que se suceden, orden que, aunque no subsista por sí mismo separadamente de las cosas, está realmente en las cosas mismas.

Kant podría objetar que las mudanzas quizás no estarían en las cosas, sino en los mismos fenómenos, esto es, en el modo con que se presentan a nuestra intuición; pero al menos no podrá negar que, sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razón que el tiempo en las cosas no es nada y que sólo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mu-

danzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real, y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado a conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al orden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en un orden cuando nada se sabe de aquel orden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas, no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente.

104. Queda, pues, demostrado que el tiempo, o un orden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condición puramente subjetiva a la cual nada corresponda ni pueda corresponder en la realidad.

105. Teniendo ya la posibilidad de un valor objetivo para la idea del tiempo, no sólo en cuanto se refiere al orden puramente fenomenal, sino también al trascendental, o bien al de las cosas consideradas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuición, vamos a ver cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y sus relaciones con la experiencia, salvando la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas.

106. El tiempo considerado en las cosas es el orden entre el ser y no ser de las mismas. La percepción de este orden en su mayor generalidad, prescin-

diendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo. Como es evidente que nuestro entendimiento puede considerar un orden de cosas puramente posible, resulta que el tiempo se extiende no sólo a la realidad, sino también a la posibilidad. Ésta es la razón por qué concebimos tiempo antes y después del mundo actual, a semejanza del espacio que imaginamos más allá de los límites del universo. Elevada la idea de ser a una región puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la inestabilidad a que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relación que no está afectada por nada contingente. Con las observaciones que preceden se deshacen todas las dificultades.

CAPÍTULO XV

Corolarios importantes

SUMARIO. — Cómo la idea del tiempo dimana de la experiencia y cómo no. Cómo se hace el tránsito del orden intelectual puro a la experiencia.

107. La idea del tiempo ¿ dimana de la experiencia? Esta cuestión se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente. No es un tipo preexistente a toda sensación y a todo acto intelectual; es una percepción de ser y no ser que acompaña a todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexión elimina de ella todo lo que no le pertenece. Esta percepción es el ejercicio de una actividad innata, la cual, aunque sometida a las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuación de sus actos, no lo está con respecto a sus leyes, pues éstas le son características y corresponden al orden intelectual puro. La actividad se desenvuelve en presencia de las causas u ocasiones excitantes, y cesa en su ejercicio cuando faltan las condiciones de dicha excitación; pero mientras la actividad obra ejerce sus funciones con arreglo a leyes fijas, independientes de los objetos excitantes.

108. Échase, pues, de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia sino en cuanto con ésta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo independiente de la experiencia, pues que sin ésta no se conocerían mudanzas, y, por consiguiente, el entendimiento no percibiría en ellas el orden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

109. De lo dicho se infiere que la idea del tiempo no es una forma de la sensibilidad, sino del orden intelectual puro, y que, si bien desciende al campo de la experiencia sensible, lo hace a la manera que los demás conceptos generales.

110. La idea del tiempo es una de las percepciones más universales e indeterminadas que hay en nuestro espíritu, porque no es otra cosa que la combinación de las dos ideas más universales y más indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razón de que la idea de tiempo sea común a todos los hombres y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos y de todos los objetos conocidos. Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo, y por esta razón la encontramos en lo más íntimo de nuestra alma, como una condición a que no podemos substraernos y de la cual no alcanzamos a eximir al mismo Ser infinito sino por un esfuerzo de reflexión.

111. El tránsito del orden intelectual puro al campo de la experiencia se verifica en la idea del tiempo, de la misma manera que en los demás conceptos intelectuales. Nada tengo, pues, que añadir a lo que llevo explicado en el lugar correspondiente (lib. 4.º, caps. XIV y XV).

CAPÍTULO XVI

El tiempo ideal puro y el empírico

SUMARIO. — Qué es el empírico. Cómo llega a generalizarse. Lo que contiene el ideal puro. Por qué se nos ha dado la facultad de medirle. Tres elementos de esta medida: idea pura de ser y no ser, número y fenómeno sensible. De dónde resulta la necesidad en las ideas del tiempo empírico.

112. El tiempo no es concebido simplemente como un orden general de mudanzas, o como una relación de ser y de no ser, sino como una cosa fija que se puede medir con toda exactitud. Así, antes del mundo actual concebimos no sólo un orden o un tiempo en toda su abstracción, sino también un tiempo compuesto de años, de siglos u otras medidas. Pero esto, si bien se reflexiona, no es más que una idea en que concebimos bajo un aspecto general los fenómenos de la experiencia, sacándolos de la actualidad y contemplándolos en la esfera de la posibilidad. No existían ni los años ni los siglos cuando no había nada por lo cual se pudiesen medir. Si, prescindiendo de la medida y del objeto medido, y hasta negando su existencia, imaginamos una especie de fondo vago, una línea de duración que se prolonga hasta lo infinito,

nos hallamos con un puro juego de la fantasía, juego que, examinado por una razón severa, es un conjunto de ideas contradictorias.

113. La idea del tiempo considerada en toda su pureza y abstracción prescinde de medidas, es una simple relación entre el ser y no ser. La medida sólo tiene lugar cuando la idea pura del tiempo se combina con los fenómenos de la experiencia.

Es evidente que, siendo nosotros seres mudables y hallándonos en medio de otros que lo son igualmente, tendríamos la mayor confusión en nuestras ideas si en ese flujo y reflujo de existencias que aparecen tanto en lo exterior como en lo interior no se nos hubiese comunicado una suma facilidad para referirlas a medidas fijas, que nos sirviesen como de hilo conductor en ese laberinto de variaciones incesantes.

114. Para esta medida echamos mano de dos cosas: 1.^a, un fenómeno sensible; 2.^a, la idea del número. Por manera que la idea del tiempo común, vulgar, que sirve para la generalidad de los usos de la vida, está compuesta de los tres elementos siguientes: 1.^o, idea pura del tiempo, o sea relación del ser y del no ser; 2.^o, un fenómeno sensible al cual aplicamos esta idea pura; 3.^o, la numeración de las mudanzas de dicho fenómeno. Hágase la prueba, aplíquese esta observación a todas las medidas del tiempo y se echará de ver que los tres elementos bastan, pero que los tres son indispensables.



115. De aquí resulta la necesidad del tiempo aun considerado empíricamente, pues que envuelve una idea metafísica y otra matemática, aplicadas ambas a un hecho. Idea metafísica, la relación del ser y del no ser; idea matemática, el número; hecho, el fenómeno sensible, como, por ejemplo, el movimiento solar, el sidereal, etc., etc. La metafísica y la aritmética se encargan de la certeza absoluta; el hecho observado responde de la certeza experimental; y como, por otra parte, este fenómeno se supone cierto, pues que en caso necesario se prescindiría de la realidad y se atendería únicamente a la posibilidad, resulta que el tiempo, aun empíricamente considerado, puede ser objeto de las ciencias exactas.

116. Con esta teoría no hay necesidad de convertir el tiempo en una condición puramente subjetiva, ni de otorgarle una naturaleza independiente de las cosas: el orden intelectual puro se concilia con el de la experiencia, y el hombre se halla en comunicación con el mundo real sin ponerse en contradicción con sus ideas.

CAPÍTULO XVII

Relaciones entre la idea del tiempo y el principio de contradicción

SUMARIO. — Dos conocimientos de los principios: empírico y científico. Si hay círculo vicioso entre el principio de contradicción y la idea del tiempo. Cómo aquél presupone a ésta. Cómo ésta presupone a aquél. A veces hay círculo, mas no vicioso. Así sucede en este caso. Es prueba de identidad. Se fija el sentido del principio de contradicción. Por qué ponemos en él la idea de tiempo. Observación sobre los seres contingentes y necesarios.

117. Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradicción. Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. A primera vista parece que el enlace de las ideas contenidas en este principio es de tal naturaleza, que no puede haber ninguna dificultad en su explicación; por manera que con sólo suscitar cuestiones sobre su verdadero sentido nos ponemos en contradicción con una de las verdades fundamentales en que se apoya todo el edificio de nuestros conocimientos. Porque, si hay alguna duda sobre el verdadero sentido del principio, es señal que se le puede entender de varios modos, y entonces hay también la duda de si la generalidad de los hombres

le entiende como se debe, y, por tanto, si para ellos sirve de fundamento sólido en el edificio de los conocimientos.

Este reparo, a primera vista muy grave, deja de serlo si se reflexiona que los axiomas más evidentes pueden ser considerados de dos maneras: empírica o científicamente; o en otros términos, en cuanto sirven a la aplicación o en cuanto son objeto de un examen analítico. Bajo el primer aspecto son de igual certeza y claridad para todos los hombres; bajo el segundo pueden estar sujetos a dificultades. Las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; este principio, empíricamente considerado, es absolutamente cierto y evidente para todos los hombres: desde el más sabio hasta el más rudo, todos comparan a una tercera las cantidades de cuya igualdad o desigualdad se quieren asegurar, lo cual no es otra cosa que una aplicación del principio expresado. Si se les pregunta la razón de este procedimiento, aunque no enuncien el axioma en términos precisos, se refieren a él de diferentes maneras. «Estas dos mesas son iguales porque las hemos medido, y las dos tienen cuatro pies de largo.» Probablemente la generalidad de los hombres que no están acostumbrados a reflexionar sobre sus conocimientos, y, por tanto, no separan fácilmente lo general de lo particular, no acertarían a expresar el principio en términos universales y precisos, diciendo: «Estas dos mesas son iguales porque tienen una común medida, y las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí»; mas no dejarían por esto de conocer el principio con toda cer-

teza y claridad y de aplicarle sin peligro de equivocación a todos los casos reales o posibles. A esto llamo yo conocimiento empírico de los principios, conocimiento que tiene toda la perfección en el orden directo, faltándole únicamente la del orden reflejo (véase lib. 1.º, cap. III).

Con esta claridad, suficiente para todos los usos, no sólo comunes, sino también científicos, es muy conciliable la dificultad en el análisis del principio; así, en el ejemplo citado se puede analizar el sentido de la palabra *igual*, lo que conduce al análisis del sentido de otra palabra, *cantidad*, y en estas cosas puede ejercitarse la reflexión descubriendo verdaderas dificultades, que, aun cuando no perturben al género humano en lo posesión de la verdad, no dejan por esto de ser dificultades. La geometría es indudablemente una ciencia que nada deja que desear en su evidencia y certeza; pero ¿quién negará que, llamada al tribunal de la metafísica, la idea de extensión ofrezca gravísimas dificultades? La aritmética universal es indudablemente una ciencia, y, no obstante, el análisis de las ideas de cantidad y de número, indispensables para ella, levanta cuestiones sumamente abstrusas en el campo de la metafísica y de la ideología. En general se puede asegurar que no hay ningún ramo de nuestros conocimientos que se pueda eximir de dificultades si se le considera en su raíz; pero éstas, que surgen en el terreno de la reflexión, no dañan en ningún modo a la certeza del conocimiento directo.

Infiérese de lo dicho que no hay ningún inconveniente en que el análisis del principio de contradic-

ción ofrezca dificultades, y que por esto no es de temer que vacile el edificio de nuestros conocimientos. Además de que poco importaría el no atender a estos reparos si ellos existiesen en la realidad; una dificultad no desaparece con taparse los ojos para no verla. Examinemos, pues, sin vanos temores el verdadero sentido del principio de contradicción.

118. Parece que el principio no existe o no tiene sentido si no se presupone la idea del tiempo; y, por otra parte, tampoco se concibe el tiempo si no se presupone el principio de contradicción. ¿Tendremos por ventura un círculo vicioso, y esto nada menos que en el principio fundamental de todo conocimiento? He aquí la dificultad: presentémosla más clara todavía, desarrollando estas indicaciones.

El principio de contradicción presupone la idea de tiempo, pues que la contradicción no se verifica si el ser y el no ser no se refieren a un mismo tiempo. Es evidente que esta última condición es de todo punto indispensable, porque en quitando la simultaneidad no hay ningún inconveniente en que una cosa sea y no sea. No sólo no hay en esto ningún inconveniente, sino que lo estamos experimentando sin cesar en todo cuanto nos rodea. Vemos continuamente el ser y el no ser en cosas que pasan de la existencia a la no existencia y de la no existencia a la existencia.

Aun cuando en el principio de contradicción no se expresase la simultaneidad, se daría siempre por sobrentendida, por manera que nada adelantáramos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (véase

lib. 1.º, cap. XX). Sean cuales fueren los términos en que se enuncie el principio, siempre resultaría que una misma cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo, pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes.

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradicción en ciertos casos y para que desaparezca en otros: en cuanto contiene simultaneidad, engendra la contradicción; en cuanto encierra sucesión, hace desaparecer la contradicción, pues que el ser y el no ser son imposibles si no se presupone una duración sucesiva, entre cuyas varias partes se puedan distribuir cosas que de otro modo serían contradictorias.

119. La idea de tiempo presupone a su vez el principio de contradicción, porque si el tiempo no es más en las cosas que el ser y el no ser, y en el entendimiento, la percepción de este ser y no ser, resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesión no pueden presentárenos sin contradicción, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradicción. He dicho que la sucesión envuelve exclusión recíproca de las cosas que se suceden, y la principal de las exclusiones es la del principio de contradicción; al percibir el tiempo percibimos la sucesión: luego hemos percibido ya la contradicción.

120. Estas observaciones podrían inclinar a creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa inadmisibles en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicación del tiempo, independiente de las ideas del ser y no ser. Si concibiésemos el tiempo como una cosa existente por sí misma, como una especie de línea prolongada hasta lo infinito, forma de todas las cosas, pero distinta de todas ellas; como una especie de capacidad vaga en la cual se pudieran colocar los seres sucesivos, a la manera que situamos en el espacio los coexistentes, entonces la idea del tiempo no se explicaría por el principio de contradicción, y sólo podría decirse que éste se completa con aquélla. En efecto: al decir es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, pero es posible que sea y no sea, en tiempos diferentes, se pone la contradicción o se la quita según que el ser y el no ser se refieren a un mismo punto o a puntos distintos de esa vaga extensión, de esa línea infinita que llamamos duración sucesiva, en la cual concebimos distribuídas las cosas mudables. Esta explicación es cómoda, pero tiene el defecto de que no puede resistir al examen filosófico, como se ha demostrado en los capítulos anteriores, y así es menester apelar a consideraciones de otra especie.

121. Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresión *círculo vicioso* se aplica a este caso con inexactitud, y llamo la atención sobre este particular, porque una vez entendida esta inexactitud las dificultades desaparecen

por sí mismas. En la explicación de las cosas el círculo es un defecto, y merece el nombre de vicioso cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, aunque aparezcan distintas porque se ofrecen bajo aspectos diferentes, es imposible que al explicar la una no se tropiece, por decirlo así, con la otra, y al pararse en ésta no se vuelva de algún modo sobre aquélla. El examen, si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas. Si, pues, en este fondo hay la identidad, la identidad debe presentarse, y tanto más visible cuanto el examen es más profundo. En tal caso hay círculo, mas no vicioso: dos ideas se explican la una por la otra a causa de que las dos son una misma. Como se presentaban bajo dos aspectos diferentes inducían a creer que eran dos cosas distintas; pero, entrando en un examen analítico, se ha prescindido de la diversidad de los aspectos, se ha penetrado en la íntima realidad de las cosas, y, por consiguiente, se ha llegado al punto donde se unen, o mejor diremos, donde se confunden con absoluta identidad.

122. De esta observación sacaremos un criterio que podrá servirnos en muchísimos casos: cuando al explicar dos objetos nos encontramos conducidos alternativamente del uno al otro, sin que nos sea posible evitar el círculo, podemos sospechar que los dos objetos, en apariencia distintos, no lo son en realidad, y que nuestro entendimiento tiene a la vista un solo objeto, percibido bajo dos razones diferentes.

123. Esto se verifica en la presente cuestión. Al explicar el principio de contradicción nos encontramos con la idea de tiempo, y al definir el tiempo nos encontramos con el principio de contradicción, o con las ideas de ser y no ser. Hay círculo, pero inevitable, y por lo mismo deja de ser vicioso. Aclaremos estas ideas.

124. ¿Qué significa el principio de contradicción? Significa que el ser excluye al no ser, y, recíprocamente, el no ser al ser; significa que estos extremos son de tal naturaleza, que puesto el uno desaparece el otro, no sólo en el orden de nuestros conceptos, sino también en la realidad. Llamando B a un ser cualquiera tendremos que el principio de contradicción significa que B excluye al no B y el no B excluye al B. Pensado B, desaparece en el concepto el no B, y pensado el no B, desaparece en el concepto el B. Puesto en la realidad B, desaparece el no B, y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. He aquí el verdadero sentido del principio de contradicción. Si bien se reflexiona se notará que en cuanto cabe hemos prescindido de la idea de tiempo, pues que hemos considerado únicamente la exclusión recíproca de B y de no B refiriéndolo todo a un *simul*, a un punto indivisible de duración, el cual, no encerrando sucesión, no nos da idea de tiempo. He dicho *en cuanto cabe*, pues por lo mismo que pensábamos B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesión y, por consiguiente, de tiempo.

125. Pensando B y luego no B encontramos contradicción; pero no de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusión es condicional, esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos o se refieren a un *ahora* indivisible; pero en la idea de B no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y, por consiguiente, aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B, concebimos muy bien que B puede dejar de ser y pasar a ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradicción, y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuídas en diferentes instantes.

126. De esto se infiere que la percepción del tiempo implica la percepción de seres no necesarios; de seres que cuando existen pueden dejar de existir, y cuando no existen pueden pasar a existir. La diferencia que va del ser necesario al contingente consiste en que en el primero la existencia excluye absolutamente su no existencia, y en el segundo la existencia excluye la no existencia sólo condicionalmente, es decir, en el supuesto de la simultaneidad.

127. He aquí la razón por qué nosotros necesitamos poner en el principio de contradicción la condición del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables, de suerte que ni en sus modificaciones ni en su íntima naturaleza encierran nada que les asegure la existencia. Cuando son pueden dejar de ser, y si esto no sucede de continuo en cuanto a

su substancia, se verifica en sus accidentes. Por esta razón no podemos afirmar la contradicción absoluta, sino la condicional: la repugnancia del ser y del no ser no existe sino en el supuesto de la simultaneidad.

128. Si sólo concibiésemos seres necesarios no podríamos tener idea de tiempo; la existencia excluiría absolutamente la no existencia, y, por consiguiente, la contradicción siempre sería absoluta, nunca condicional.

129. De este análisis resulta una consecuencia sobremanera importante. La percepción del tiempo en nosotros viene a parar a la percepción de la no necesidad de las cosas; desde el momento que percibimos un ser no necesario percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesión o del tiempo real o posible. Aquí asalta una reflexión sumamente grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad.

130. La idea del tiempo es tan íntima en nuestro espíritu, que sin ella no nos formaríamos idea del yo. La conciencia de la identidad del yo supone un vínculo (véase lib. 1.º, cap. XXV), que es imposible encontrar sin la memoria. Ésta incluye por necesidad la relación de *pasado* y, por consiguiente, la idea de tiempo.

CAPÍTULO XVIII

Resumen

Presentemos en resumen la doctrina de los capítulos anteriores.

131. El tiempo es una cosa muy difícil de explicar; quien niega semejante dificultad manifiesta haber meditado muy poco sobre el fondo de la cuestión.

132. El movimiento se mide por el tiempo; mas éste no se define cumplidamente con sólo llamarle medida del movimiento.

133. No es posible encontrar una medida primitiva del movimiento: al fin es necesario pararse en una u otra, aunque sea tomada arbitrariamente, y referirse a ella. Ésta debe ser la más uniforme posible.

134. La semejanza entre la idea del tiempo y la del espacio hace sospechar que deben ser explicadas de una manera semejante.

135. No hay duración sin algo que dure; luego no hay duración separada de las cosas. Si no hubiese nada no habría duración.

136. No hay sucesión si no hay cosas que se suceden; luego la sucesión, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas.

137. El tiempo entraña *antes y después*, y, por consiguiente, sucesión. Bien considerado es la sucesión misma, pues que en concibiendo sucesión ya concebimos tiempo.

138. La sucesión envuelve exclusión de algunas cosas entre sí. Esta exclusión puede fundarse en la esencia de las mismas o dimanar de una causa externa.

139. El tiempo, pues, envuelve la idea de exclusión de varias cosas entre sí: es la idea general del orden de las mudanzas o de la relación entre el ser y el no ser.

140. Si no hubiese mudanzas no habría tiempo.

141. Antes de la existencia del mundo no había transcurrido ningún tiempo. No había más duración que la eternidad.

142. La eternidad es la misma existencia del ser infinito, sin ninguna alteración real ni posible.

143. El tiempo no es nada absoluto independiente de las cosas, pero está realmente en ellas. Es el orden entre el ser y el no ser.

144. La idea del tiempo es la percepción de este orden de ser y no ser.

145. La coexistencia es la simple existencia de varios seres. En no habiendo idea de negación de ser, si se conciben muchos seres, hay percepción de coexistencia.

146. El tiempo puede ser considerado bajo tres aspectos: presente, pasado y futuro. Todas las demás relaciones de tiempo expresadas de diferentes modos en los varios idiomas son combinaciones de aquellos aspectos.

147. El presente es el solo tiempo absoluto: se le concibe sin relación a lo pasado y a lo futuro; mas lo pasado y lo futuro no se conciben sin relación a lo presente.

148. La idea de presente acompaña a la misma idea del ser, o mejor diremos, se confunde con la misma idea de la existencia; lo que no existe de presente no es ser.

149. La idea de tiempo pasado es la percepción de un no ser o de un ser ya destruído, con relación a un ser presente; así como la del futuro es la percepción de un ser posible pendiente de una causa ya determinada y con relación a un ser presente.

150. La idea del tiempo es excitada por la experiencia, pero no puede llamarse un hecho de mera observación; a esto se opone su necesidad intrínseca, que la hace capaz de ser objeto de las ciencias exactas.

151. Mucho menos puede decirse que esta idea se ciña al orden sensible, pues que abraza en general todo género de mudanzas, sean sensibles o insensibles.

152. Siendo la idea del tiempo la percepción del orden entre el ser y el no ser, considerada esta relación en su mayor generalidad pertenece al orden intelectual puro. Su tránsito a la experiencia se realiza del mismo modo que el de los demás conceptos generales e indeterminados.

153. Es necesario distinguir entre el tiempo ideal puro y el empírico: el puro es la relación entre el ser y el no ser considerada en su mayor generalidad y en su indeterminación más completa; el empírico es la misma relación sujeta a una medida sensible.

154. Para medir esta sucesión se necesitan tres cosas, cuyo conjunto forma la idea del tiempo empí-

rico: 1.^a, idea pura de ser y de no ser o de mudanza; 2.^a, aplicación de esta idea a un fenómeno sensible, por ejemplo, del movimiento solar; 3.^a, idea de número aplicada a la determinación de las mudanzas de este fenómeno.

155. Así se concibe por qué el tiempo empírico entraña una verdadera necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos de que se compone, el uno es una idea metafísica, el otro una idea matemática y el tercero es un hecho de observación al cual se aplican dichas ideas. Si este hecho no fuese real sería cuando menos posible, con lo que salvaríamos la necesidad del cálculo que sobre él estribase.

156. Hay una relación íntima entre la idea del tiempo y el principio de contradicción. Éste se explica por aquélla y recíprocamente, sin que por esto haya círculo vicioso. Consistiendo el principio de contradicción en la exclusión mutua entre el ser y no ser, y siendo la idea del tiempo la percepción del orden entre el ser y el no ser, resulta que en el examen se ha de venir a parar a un fondo idéntico, esto es, a la comparación entre las ideas de ser y no ser.

157. Sin la idea de tiempo nos sería imposible la memoria y, por consiguiente, la unidad de conciencia.

CAPÍTULO XIX

Ojeada sobre las ideas de espacio, número y tiempo

SUMARIO. — Son los elementos necesarios de las ciencias naturales y exactas. Cómo se reducen a dos primitivos: extensión y ser. Las tres ideas son comunes a todos los hombres. Su facilidad en el acto directo y su dificultad en el reflejo.

158. Hemos llegado al punto en que se pueden señalar y deslindar con entera precisión los elementos necesarios que forman el objeto de las ciencias naturales y exactas. Esto, a más de ser muy curioso, es sobremanera importante, a causa de que presenta bajo un aspecto muy sencillo un conjunto de conocimientos que en la actualidad abarcan un campo inmenso, campo cuyos límites pueden retirarse continuamente, y que en efecto se retiran, sin que se alcance ningún término posible a este progreso indefinido.

159. Espacio, número, tiempo: he aquí los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas. Lo demás que en ellas se contiene pertenece a la

mera experiencia, al orden de los hechos contingentes, que, no entrañando ninguna necesidad, no pueden ser en rigor objetos científicos.

160. En la idea del número se funda la aritmética universal; en la del espacio, la geometría, y la de tiempo nos pone en comunicación con el mundo sensible para determinar las relaciones de sus fenómenos. Éstos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia si no se los somete a las ideas generales de espacio, número y tiempo.

161. Por donde se echa de ver que en todas las ciencias naturales hay dos partes: la teórica y la experimental. La primera se funda en ideas necesarias; la segunda, en hechos contingentes; aquélla sin ésta no descendería al mundo real, ésta sin aquélla no se elevaría a la región científica.

162. Las ciencias naturales merecen con tanta más razón el título de ciencia cuanto mayor es la cantidad que encierran de elementos necesarios y cuanto más íntimo es el enlace con que a ellos pueden unir los hechos contingentes. Pero como no hay ninguna ciencia natural que pueda desentenderse de estos últimos, tampoco es dable encontrar una capaz de purificarse enteramente de la contingencia que ellos le comunican.

163. Estas observaciones manifiestan una gran simplicidad en los elementos científicos, pero todavía

se la puede llevar mucho más lejos recordando lo que se ha dicho al analizar las ideas de número y tiempo.

164. Llevo explicado que la idea de número nace de la de ser y no ser, y que lo mismo se verifica en la de tiempo; luego en el fondo de estas dos ideas se encuentra una sola, aunque presentada bajo diferentes aspectos.

165. De esto se infiere que todas las ciencias naturales y exactas se reducen a dos elementos: la intuición de la extensión y el concepto general del ser. La extensión es la base de todas las intuiciones sensibles: en lo exterior es una condición necesaria para las relaciones que concebimos en el universo corpóreo; en lo interior es una percepción indispensable para que la sensibilidad pueda ser representativa de objetos externos. El concepto de ser es la base de todos los conceptos; desenvuelto de varias maneras engendra las ideas de número y tiempo, las que, combinadas con la de extensión, constituyen la parte necesaria de todas las ciencias naturales y exactas.

166. Las ideas de espacio, número y tiempo son comunes a todos los hombres, y la prueba de que todos las tienen idénticas es que en las aplicaciones todos son conducidos a unos mismos resultados, y en el habla todos se expresan de la misma manera. Todos miden el espacio y sus varias dimensiones; todos cuentan, todos conciben el tiempo: ¿por qué,

pues, se halla tanta dificultad en explicar estas ideas? ¿Por qué tanta diferencia en las opiniones de los filósofos? En esto tenemos una confirmación de lo que he dicho más arriba (lib. 1.º, cap. III) sobre la fuerza de la percepción directa de nuestro espíritu y la debilidad de la refleja. Cuando nos contentamos con la percepción directa del espacio, del número, del tiempo, las ideas son muy claras, el entendimiento se siente lleno de robustez y energía, extiende ilimitadamente la esfera de sus conocimientos, levantando el edificio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Pero tan pronto como se vuelve sobre sí mismo, y dejando la percepción directa pasa a la refleja, queriendo percibir la misma percepción, sus fuerzas flaquean y cae en la confusión, origen de interminables disputas. Sentimos vagamente aquella idea que poco antes aplicábamos a todo; que se filtraba, por decirlo así, en todos nuestros conocimientos; que era como la vida que circulaba y que sentíamos en todas nuestras percepciones; pero ella en sí, en su aislamiento, en su pureza, nos escapa de continuo; mezclada con todas las cosas vemos que es algo distinto de las cosas; la separamos de una y se une con otra; hacemos un esfuerzo por incomunicarla con todo lo que no sea ella misma, y entonces el espíritu siente una especie de desfallecimiento, como que todo se desvanece a sus ojos, y a falta de realidades parece contentarse con nombres, que pronuncia y repite mil veces, como envolviendo en ellos lo poco que le resta de realidad.

167. Una de las causas de este desvanecimiento y de los errores que suelen ser su consecuencia es la que he dicho más arriba: la manía de querernos representar toda idea como una forma, como un retrato interior, cuando deberíamos considerar que en muchos casos no hay más que una percepción, un acto simple allá en las profundidades de nuestro espíritu, acto que con nada se puede representar, que no se parece a nada sensible, que no se puede explicar con palabras, porque no se puede descomponer, y que sólo nos está presente como un hecho de conciencia, pero hecho de acción, de penetración, con que nos introducimos, por decirlo así, en las cosas y vemos lo que hay en ellas de común, separándolo después de todas las particularidades y estableciendo en nuestro entendimiento como un punto céntrico, culminante, desde el cual contemplamos el mundo externo y el interno y nos arrojamus por las inmensas regiones de la posibilidad.

ÍNDICE DEL TOMO TERCERO



LIBRO CUARTO

De las ideas

CAPÍTULO I

Ojeada sobre el sensualismo

Tránsito de las sensaciones a las ideas. Dicho de Aristóteles. Descartes, Malebranche. Doctrina de Locke. Doctrina de Condillac. Contradicción de este filósofo 5

CAPÍTULO II

La estatua de Condillac

En qué consiste. Cómo falta Condillac a su hipótesis. Le atribuye sin fundamento la idea del yo. Inexactitud de la definición de la atención. Rectificaciones. Imposibilidad de explicar el juicio y la memoria. Dilema contra dicho sistema. Su oposición con la experiencia. Inconveniente bajo el aspecto religioso y moral 9

CAPÍTULO III

Diferencia entre las ideas geométricas y las representaciones sensibles que las acompañan

Fenómeno ideológico. Comparación de la idea del triángulo con su representación sensible. Hechos que comprueban la diferencia de estas dos cosas. . . 18

CAPÍTULO IV

La idea y el acto intelectual

Línea divisoria entre el entender y el imaginar. Consideraciones sobre el nombre de imagen aplicado a las ideas. Nuevas observaciones para distinguir entre la representación sensible y la idea. Inconveniente de llamar a toda idea imagen. La idea y el acto intelectual en sí mismo. Causa de la obscuridad sobre el acto intelectual. Su simplicidad. . . 22

CAPÍTULO V

Cotejo de las ideas geométricas con las no geométricas

Límite de la experiencia en las relaciones de la idea con la representación sensible. Ideas geométricas y no geométricas. Origen y aplicaciones de esta clasificación. Superioridad de las ideas no geométricas sobre las geométricas. Pruebas y aplicaciones. Cómo entran en la geometría las ideas aritméticas. La intuición sensible cómo no puede suplir la falta del número. Consecuencias en favor del orden intelectual puro 29

CAPÍTULO VI

En qué consiste la idea geométrica y cuáles son sus relaciones con la intuición sensible

No se elude la dificultad. Análisis de la idea del triángulo. Sus relaciones necesarias con la intuición sen-

sible. Cómo el acto intelectual se refiere a ella indeter-
minadamente. La idea es el acto perceptivo. Nuevos ejemplos. Un polígono de un millón de lados. Un polígono en general. Cómo el acto perceptivo no necesita intermedio para ejercer su actividad sobre la intuición sensible. Centro común : la conciencia 37

CAPÍTULO VII

El entendimiento agente de los aristotélicos

Diferencia entre el sistema de las escuelas y el de Condillac. Cómo explican los aristotélicos el sentido externo y la imaginación. El entendimiento agente es para conciliar la aparente contradicción de dos principios. Atribuciones del entendimiento agente. Consigna un hecho e indica un camino. Kant. 43

CAPÍTULO VIII

Kant y los aristotélicos

Pasajes de Kant. Examen de su doctrina. Parangón con la de los aristotélicos. Importancia del parangón. Extravío de Kant. 49

CAPÍTULO IX

Ojeada histórica sobre el valor de las ideas puras

Diferencias entre Kant y los aristotélicos. Opinan con éstos los metafísicos más eminentes. Importancia de estas cuestiones. La sensibilidad, dato universal y primitivo. Dos escuelas : la sensualista y la intelectualista. Intelectualistas puros y no puros. Acuerdo de éstos con la experiencia. Su principio fundamental : el origen del conocimiento en los sentidos. Los escolásticos admiten verdaderas ideas en el orden intelectual puro. Los conceptos vacíos de Kant. Pasaje de este filósofo. Trascendencia de sus errores. No basta la impugnación. Necesidad de establecer doctrinas 60

CAPÍTULO X

La intuición sensible

Qué es la intuición. Es propia de las facultades perceptivas. Cuáles son las sensaciones externas intuitivas. Por qué no lo son las internas. Lo serían sin la reflexión. Sin ésta unas lo serían siempre, otras nunca. Sentido de esta aserción. 72

CAPÍTULO XI

Dos conocimientos: intuitivo y discursivo

Conocimiento intuitivo. Intuición sin idea y por idea. Conocimiento discursivo. Ejemplo sensible de estos dos conocimientos. No es Kant su inventor. Teólogos. Doctrina del cristianismo sobre este punto 77

CAPÍTULO XII

El sensualismo de Kant

No admite más intuición que la sensible. Supone los conceptos vacíos. Esto coincide con el sistema de Condillac. Cómo cae alternativamente en el sistema de los aristotélicos y en el de Condillac. 82

CAPÍTULO XIII

Existencia de la intuición intelectual pura

Tenemos intuición intelectual. Solución de una dificultad. Intuición mediata. Comunicación de los espíritus por la palabra. Esto no quita la intuición. Resultado contra Kant 85

CAPÍTULO XIV

Valor de los conceptos intelectuales prescindiendo de la intuición intelectual

Opinión común de que las ideas generales no son intuitivas. Valor hipotético de las mismas. Cómo se convierte en positivo. La conciencia es experiencia. La absoluta incomunicación del orden ideal con el real es imposible. Suposición de un espíritu incomunicado. Su tránsito a la realidad. . . . 89

CAPÍTULO XV

Aclaraciones sobre el valor de los conceptos generales

Conocimiento de esencia y de existencia. Ejemplo de un ciego de nacimiento. Los conceptos determinados y los indeterminados. Ampliación del ejemplo del ciego. Solución de la dificultad de Kant sobre la imposibilidad de definir las categorías, sin ejemplos sensibles. Utilidad de los conceptos generales para el pensar y hasta para los usos de la vida. . 94

CAPÍTULO XVI

Valor de los principios independientemente de la intuición sensible

Valor del principio de contradicción independientemente de la intuición sensible. Cómo de él se pasa al conocimiento de la realidad. Tránsito de lo conocido a lo desconocido. Necesidad de admitir conocimientos no intuitivos, pero reales. 98

CAPÍTULO XVII

Relaciones de la intuición con el grado del ser perceptivo

Relaciones de la intuición con la perfección de la inteligencia. Intuición divina. Facultades percepti-

vas acomodadas al lugar que ocupa cada inteligencia. Por qué tenemos la intuición sensible. Por qué los conceptos generales. Resultado de la unión de aquélla con éstas 103

CAPÍTULO XVIII

Aspiraciones del alma humana

Aspiraciones de la inteligencia y del sentimiento. Reflexiones sobre estos hechos 107

CAPÍTULO XIX

Elementos y variedad de caracteres de la representación sensible

La extensión y su limitabilidad. Representación interna y externa. Actividad productiva de representaciones. Extensión de esta actividad. Representación pasiva. Espontánea. Libre. Carácter pasivo de las dos primeras. Qué son. Cómo se desenvuelven. El genio en las artes. Construcción de figuras *a priori*. Cómo se hace sin imagen. Conceptos generales. Cómo tienen por objeto la intuición sensible. Oficio de los signos 110

CAPÍTULO XX

Si hay representaciones intermedias entre la intuición sensible y el acto intelectual

Se propone la dificultad. Se indica su origen. Distinción de facultades. Su enlace. No hay necesidad de especie intermedia. Entendimiento agente de los aristotélicos 117

CAPÍTULO XXI

Ideas indeterminadas y determinadas

Ideas indeterminadas y determinadas. Indeterminación de las de ser, substancia, causa. Condiciones

necesarias para su realización actual o posible.
Cotejo con la doctrina del capítulo XIV. 121

CAPÍTULO XXII

Límites de nuestra intuición

Sensibilidad pasiva. En qué consiste. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Profundidad del Sagrado Texto cuando dice que el hombre es a imagen y semejanza de Dios. 126

CAPÍTULO XXIII

Necesidad entrañada por las ideas

Los principios no se forman por inducción. Imposibilidad de una perfecta comprobación experimental. Ejemplos geométricos. Sin verdades necesarias no hay principios, no hay ciencia, ni es posible la observación, ni hay razón humana individual ni general. No sería posible ni la formación ni la conservación del lenguaje. Prueba de la existencia de Dios 132

CAPÍTULO XXIV

Existencia de la razón universal

Relación de la verdad universal con la particular. El conocimiento no es puramente subjetivo. Si la verdad está en los principios o en los hechos. Razones que prueban la existencia de la razón universal 138

CAPÍTULO XXV

En qué consiste la razón universal

No es una abstracción. Ha de ser una realidad. Prueba de la existencia de Dios. Razón impersonal: palabra sin sentido. Objetos posibles. El fundamento de la posibilidad ha de ser una realidad. Impotencia de los entendimientos finitos para fundar

la posibilidad, tanto aislados como reunidos. Pre-
existencia de las verdades necesarias 142

CAPÍTULO XXVI

Aclaraciones sobre el fundamento real de la posibilidad pura

Importancia de la cuestión. Ejemplo de una propo-
sición geométrica. Prescinde de la existencia. No
se funda en la experiencia. No se refiere a nues-
tro modo de concebir. Prescinde de nuestra exis-
tencia. Prescinde del mundo corpóreo. Parece sub-
sistir después de aniquilado todo. Necesidad del
fundamento real. Extrañeza del fenómeno. Ilu-
sión de la nada universal. Comunicación de nuestra
inteligencia con el ser necesario. Sin esto no hay
ciencia 146

CAPÍTULO XXVII

Explicación de los fenómenos intelectuales indi- viduales por la razón universal subsistente

Contraprueba. Verdades necesarias. Ciencia. Origen
de las razones individuales. Dios en nosotros. Se
combate la filosofía de Locke y Condillac. Por
qué no podemos señalar la razón de todo. Objeti-
vidad de las ideas. Reflexiones. Grande unidad.
Punto de vista. Dios en todo. Comunicación de lo
finito con lo infinito. Importante resultado de las
investigaciones ideológicas 151

CAPÍTULO XXVIII

Observaciones sobre la relación de las palabras con las ideas

Relación. La palabra. Es signo arbitrario. Su ori-
gen. Preferencia de la palabra. No hay paraleli-
smo exacto entre la idea y la locución. Instantanei-
dad del pensamiento. Ejemplo en las réplicas vi-
vas. Otros ejemplos. Objeción sobre la instantanei-
dad del *no*. Solución. Observación sobre un dicho
célebre 156

CAPÍTULO XXIX

Origen y carácter de la relación entre el lenguaje y las ideas

Simplicidad de muchas ideas. Ignorancia de lo sabido y ciencia de lo ignorado. Sabiduría del lenguaje. No es necesaria la idea de la idea. Inconvenientes de las ideas-imágenes y de las ideas expresables con palabras. Lo que es una idea compuesta. Su necesidad de signo. Éste sirve más bien para recordar que para pensar. Carácter de nuestras facultades perceptivas. Sucesión de ideas y de operaciones. Relación del entendimiento con la sensibilidad. Variedad y simplicidad del lenguaje. . 162

CAPÍTULO XXX

Ideas innatas

Diferencia profunda entre los adversarios de las ideas innatas. Los materialistas. Los sensualistas. Los escolásticos. La cuestión mal planteada. Doctrina de Santo Tomás. Diferencia entre los escolásticos y sus adversarios. Se clasifican las ideas. Qué significa innato. No lo son las representaciones sensibles. El argumento sobre la incomunicabilidad física del espíritu con el cuerpo nada prueba en favor de las ideas innatas. No son innatas las ideas relativas al orden sensible. Ni las intuitivas puras. Ni las generales determinadas ni las indeterminadas. Actividad intelectual. Fuerza productiva. Resumen. 167

LIBRO QUINTO

Idea del ente

CAPÍTULO I

Hay en nuestro entendimiento la idea de ente

Profundidad del dicho : *Obiectum intellectus est ens.*
Necesidad de la idea del ente para pensar. Todos

la empleamos. Diferencia entre el rudo y el filósofo. Su necesidad para los primeros principios. 177

CAPÍTULO II

Simplicidad e indeterminación de la idea de ente

Su indeterminación. Es irresoluble en otra. No es intuitiva 181

CAPÍTULO III

El ser substantivo y el copulativo

Su diferencia. Carácter de la proposición: *el ser es*. Su cotejo con otras. Diferencia. Razón de ella. Ser copulativo sin el substantivo. Identidad en las afirmaciones. Origen de la discrepancia de los juicios 184

CAPÍTULO IV

El ente, objeto del entendimiento, no es él posible en cuanto posible

Estado de la cuestión. Opinión de Rosmini. Posibilidad. Dos clases de posibilidad. Ésta añade a la idea de ser. La idea de ser prescinde de la repugnancia. El ser es la existencia. Análisis de la proposición: «Un ser que no es y que puede ser.» Origen de la equivocación. La posibilidad pura tiene orden a la existencia. Ser subsistente . . . 191

CAPÍTULO V

Solución de una dificultad

Dificultad. Origen de la idea de la posibilidad pura. Lo puramente posible envuelve la idea de finito. Repugnancia de infinidad y no existencia. . . . 197

CAPÍTULO VI

Cómo se entiende que la idea del ente sea la forma del entendimiento

- Dos sentidos reduplicativo y formal. El entendimiento percibe algo más que el ente como tal. Percepción de diferencias. Sin esto no hay más que un concepto vago y no percibimos la negación. . . . 200

CAPÍTULO VII

Toda ciencia se funda en el postulado de la existencia

- Condición de existencia. El juicio se refiere no a las ideas, sino a las cosas. Es y parece. Postulados aun en las ciencias exactas. Esta teoría acorde con el sentido común. El matemático importunado . . . 203

CAPÍTULO VIII

El fundamento de la posibilidad pura y la condición de la existencia

- Si basta para la ciencia el fundamento de la posibilidad. Razón que parece probarlo. Solución. Conocemos las verdades finitas representadas en Dios. El fundamento de la posibilidad no excluye la condición de la existencia. Cómo conoce Dios las verdades finitas. Qué ve en ellas la condición de la existencia. Valor real e ideal. En qué consiste el ideal 209

CAPÍTULO IX

Idea de la negación

- Tenemos idea del no ser. No es lo mismo concebir *el no* que *el no* concebir. La percepción del *no ser* es acto positivo. No es la del ser. Su relación al ser. Lo hay absoluto y relativo. De qué es imagen. Por sí sola no engendra conocimiento. Parangón con la del ser. La nada absoluta. Fecundidad de la idea de negación 213

CAPÍTULO X

Identidad, distinción; unidad, multiplicidad

Se explican estas ideas. Cuáles son simples y cuáles compuestas. El ser y el no ser entran en las combinaciones primordiales de nuestro pensamiento. Cómo Dios conoce las negaciones. 217

CAPÍTULO XI

Origen de la idea del ente

Si es innata. Razón en pro. Que no viene de las sensaciones. Si se forma por abstracción. Argumento en contra. Otro en pro. No es innata. Se funda en una facultad innata. Su indeterminación. Es condición *sine qua non*. No es directamente percibida hasta ser depurada. Ejemplo sensible. Fuerza intelectual para descomponer y simplificar. Por qué se necesita descomponer y dividir. Las ideas generales e indeterminadas resultan de la reflexión sobre nuestros actos. Idea de ser, condición de nuestra inteligencia. Idea del ente depurada, objeto de reflexión 220

CAPÍTULO XII

Distinción entre la esencia y la existencia

Importancia de la cuestión. Distinción de conceptos. Impugnación de la distinción real. Esencias en Dios. Se varía el estado de la cuestión. La identidad no arguye la necesidad. Dificultades. Solución 228

CAPÍTULO XIII

Opinión de Kant sobre la realidad y la negación

Sus palabras. Consecuencias. Se combate su principio. Dificultad. Tres respuestas. Equivocaciones sobre el tiempo 233

CAPÍTULO XIV

Resumen y consecuencias de la doctrina del ente. . . . 238

LIBRO SEXTO

Unidad y número

CAPÍTULO I

Consideraciones preliminares sobre la idea de unidad

Universalidad de la idea. No es sensación. Es simple.
Cómo se debe explicar 244

CAPÍTULO II

Qué es la unidad

Es lo mismo que el ser. Qué es su concepto. Indistinción. Real y facticia. Definición de las escuelas. Se rectifica. Dificultad. Solución. Basta para la definición: *Indivisum in se*. Dos sentidos de la palabra indivisión. Qué sería un ser no distinto de los otros. Unidad metafísica y unidad cuantitativa. 247

CAPÍTULO III

Unidad y simplicidad

La unidad real es la simplicidad. No se nos ofrece en lo sensible. Cómo todas las substancias son simples. Esto confunde a los enemigos de la simplicidad. Hallamos la simplicidad en nuestros actos. Se debería decir *indistinctum* en vez de *indivisum*. No se quiere desterrar del lenguaje la unidad facticia 252

CAPÍTULO IV

*Origen de la tendencia de nuestro espíritu
hacia la unidad*

El hecho. Dos orígenes: objetivo y subjetivo. El ser está en lo simple. La unión es relación. Unidad de los cuerpos organizados. Unión de espacio, de tiempo y de acción. Simplicidad del sujeto. Simplicidad de los actos del espíritu. Exageración de la unidad. Sus peligros 256

CAPÍTULO V

Generación de la idea del número

Número. Generación de la idea del dos. No es el signo. Es suma, no diferencia. No es sensación. Hay la adición *in facto*, no *in fieri*. Relación. Hombre y caballo no son dos. Necesidad de semejanza. Abstracto y concreto. Identidad, unidad y número. Para el número se requiere ser, distinción y semejanza. Cómo se pasa del dos al tres y otros números. Vinculación en un signo 262

CAPÍTULO VI

*Vinculación de las ideas de los números con los
signos*

Necesidad de signos para contar. Invención de los signos dos, tres, etc., etc. Si cabe perfeccionar en la numeración. El signo y la idea de ciento. La idea no es el signo 268

CAPÍTULO VII

*Análisis de la idea del número en sí y en sus
relaciones con los signos*

Cómo la adquiere el sordomudo. Los signos son auxilio de la memoria. La aritmética, el álgebra. Los signos de numeración son fórmulas. Ejemplo

en la idea del ciento. Parangón entre la generalización y la numeración. La idea del número no es convencional. El número es percepción de distinción y semejanza 272

LIBRO SÉPTIMO

El tiempo

CAPÍTULO I

Importancia y dificultad de la materia

La idea del tiempo entra en el principio de contradicción. Tiene mayor amplitud que la del espacio. Encierra sucesión y recíprocamente. No se halla existente ninguna parte del tiempo por su divisibilidad 277

CAPÍTULO II

Si el tiempo es la medida del movimiento

Medida del movimiento. La del reloj es arbitraria. Medida de los astros. No es primitiva. Con referir el tiempo al movimiento no se explica nada. . . . 284

CAPÍTULO III

Semejanzas y diferencias entre el tiempo y el espacio

Nuestro modo de concebir el tiempo. Permanencia e inmutabilidad del tiempo. Lo concebimos antes y después del mundo. Sospecha de que sea una pura abstracción. Parangón entre el espacio y el tiempo. Infinitud. Inmovilidad. Composición de partes. Inseparabilidad de éstas. Utilidad de este parangón. Diferencias entre el espacio y el tiempo. 289

CAPÍTULO IV

Definición del tiempo

No hay duración sin algo que dure. La infinidad del tiempo es una ilusión. Profundidad de las doctrinas de los teólogos. No hay tiempo sin mudanza. Definición del tiempo. En las cosas es el ser y el ser; en el entendimiento es la percepción del ser y no ser 295

CAPÍTULO V

El tiempo no es nada absoluto

Razón de esto. Su definición. Medidas primitivas. Supuesto de la alteración de éstas. Supuesto de la alteración de nuestras percepciones. 302

CAPÍTULO VI

Dificultades sobre la explicación de la velocidad

Se propone la dificultad. La velocidad no es nada absoluto. Fórmula en que se expresa; acorde con la inteligencia común. Si se puede alterar la velocidad de todo. Razón de las contradicciones aparentes 305

CAPÍTULO VII

Explicación fundamental de la sucesión

Cómo se evita el círculo vicioso con la definición del tiempo. Sucesión. Antes y después. Dificultad contra lo dicho en el capítulo IV. Explicación fundamental de la sucesión; existencia de cosas que se excluyen. Una dificultad. Si todo lo que no se excluye es simultáneo. Lo que no excluye nada, ni es excluido por nada, es simultáneo con todo. Esto es Dios 310

CAPÍTULO VIII

Qué es la coexistencia

Por la exclusión del capítulo anterior no se entiende sólo la repugnancia intrínseca. Con esto se sueltan las dificultades. Aplicaciones. Análisis de la idea de coexistencia. Es simple : va aneja a la del ser. Fecundidad de esta idea. Una observación sobre el método de esta obra. 316

CAPÍTULO IX

Presente, pasado y futuro

El presente es el solo tiempo absoluto. Qué es *pasado*. Dificultades y su solución. Qué es futuro. Qué es presente. La divisibilidad del tiempo. Consecuencia. El tiempo no es distinto de las cosas. 321

CAPÍTULO X

Aplicación de la doctrina anterior a varias cuestiones importantes

Si había transcurrido tiempo antes del mundo. Si era posible otro anterior. Si esta anterioridad consentía intervalo entre los dos. Dificultades. Solución 327

CAPÍTULO XI

El análisis de la idea del tiempo confirma la semejanza de ésta con la del espacio. 331

CAPÍTULO XII

Relaciones de la idea del tiempo con la experiencia

Estado de la cuestión. Prioridad de la idea del tiempo. Esta idea no nace de la observación. Inconvenientes de la subjetividad pura y de la objetivi-

dad. No es sensación ni nace de la experiencia sensible. Corolario contra Condillac. 335

CAPÍTULO XIII

Opinión de Kant

Su explicación no conduce a nada. Se defiende la posibilidad y la objetividad del tiempo. Dificultades con que lucha Kant 340

CAPÍTULO XIV

Explicación fundamental de la posibilidad objetiva y de la necesidad de la idea del tiempo

Esta posibilidad debe admitirla el mismo Kant. Razón. Origen de su necesidad. 344

CAPÍTULO XV

Corolarios importantes

Cómo la idea del tiempo dimana de la experiencia y cómo no. Cómo se hace el tránsito del orden intelectual puro a la experiencia. 347

CAPÍTULO XVI

El tiempo ideal puro y el empírico

Qué es el empírico. Cómo llega a generalizarse. Lo que contiene el ideal puro. Por qué se nos ha dado la facultad de medirle. Tres elementos de esta medida: idea pura de ser y no ser, número y fenómeno sensible. De dónde resulta la necesidad en las ideas del tiempo empírico. 350

CAPÍTULO XVII

Relaciones entre la idea del tiempo y el principio de contradicción

Dos conocimientos de los principios: empírico y científico. Si hay círculo vicioso entre el principio de

contradicción y la idea del tiempo. Cómo aquél presupone a ésta. Cómo ésta presupone a aquél. A veces hay círculo, mas no vicioso. Así sucede en este caso. Es prueba de identidad. Se fija el sentido del principio de contradicción. Por qué ponemos en él la idea de tiempo. Observación sobre los seres contingentes y necesarios 353

CAPÍTULO XVIII

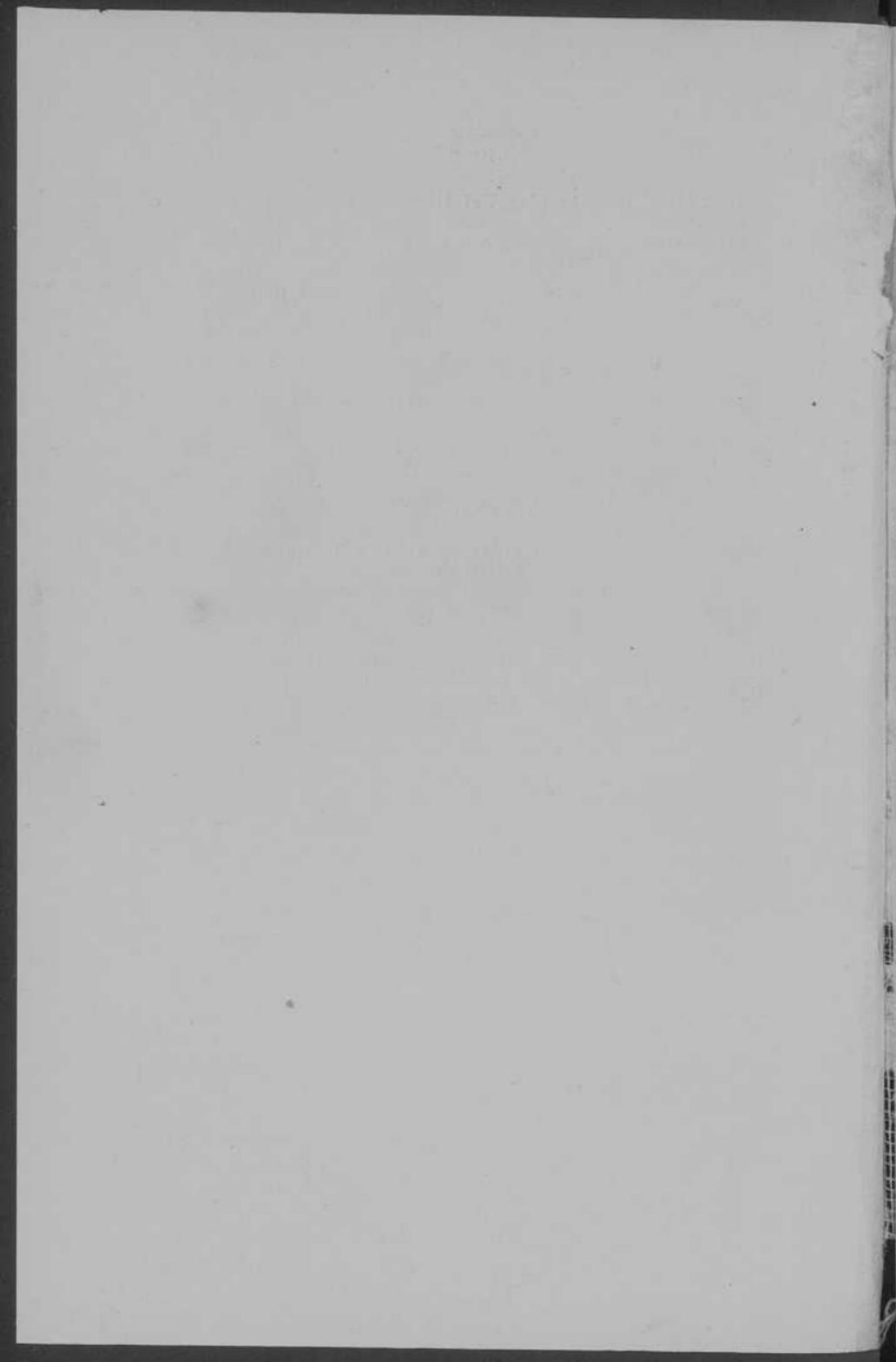
Resumen 363

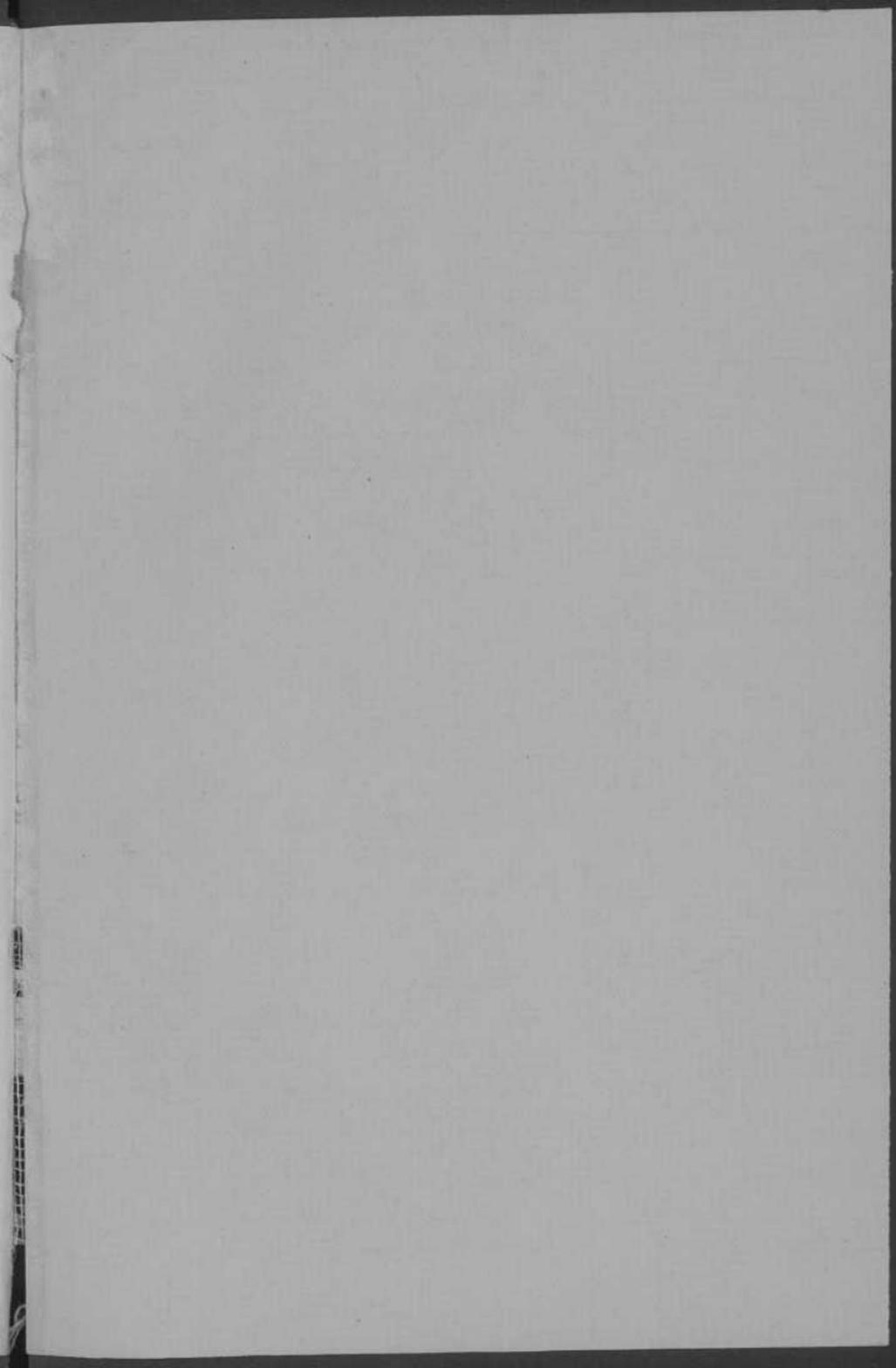
CAPÍTULO XIX

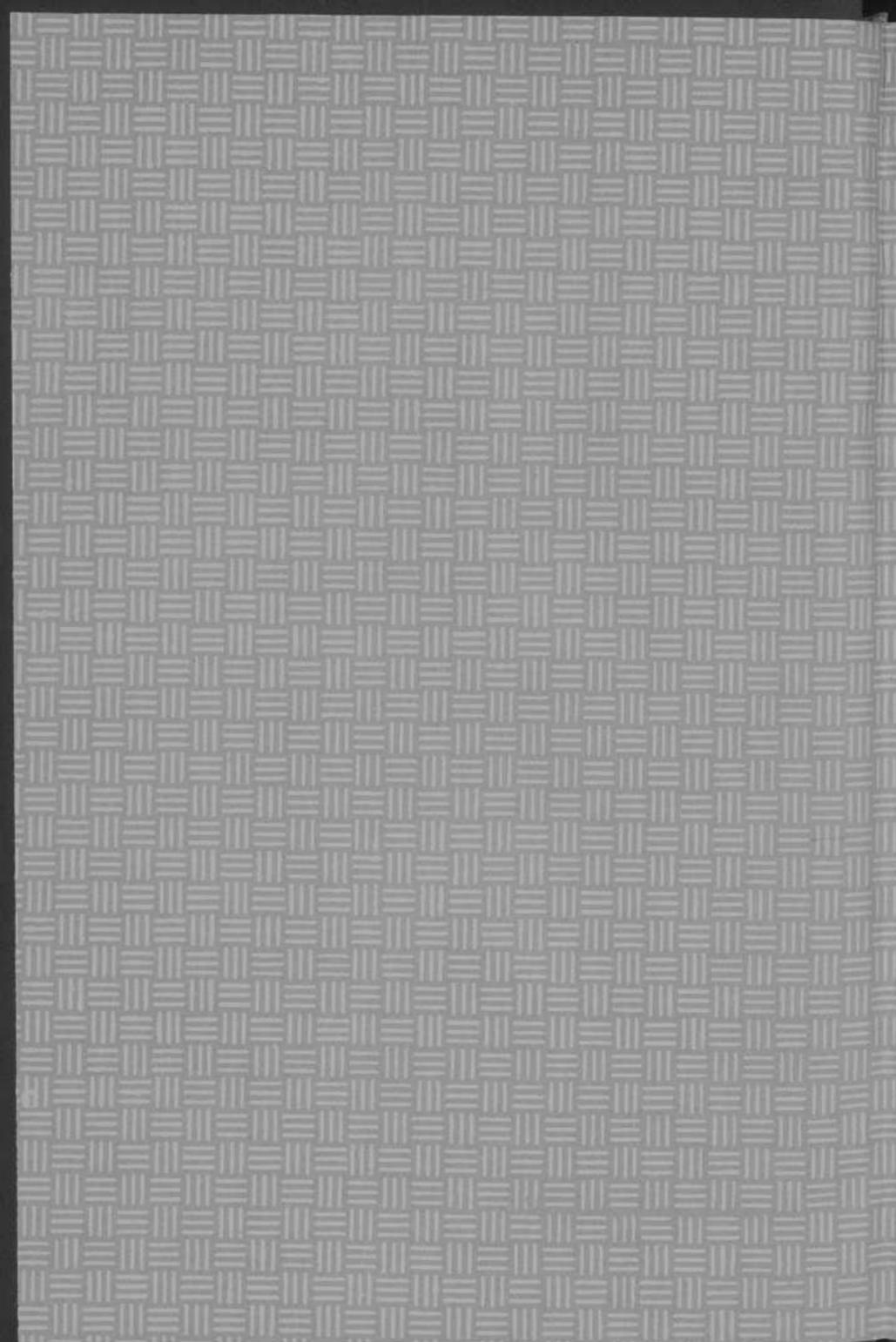
Ojeada sobre las ideas de espacio, número y tiempo

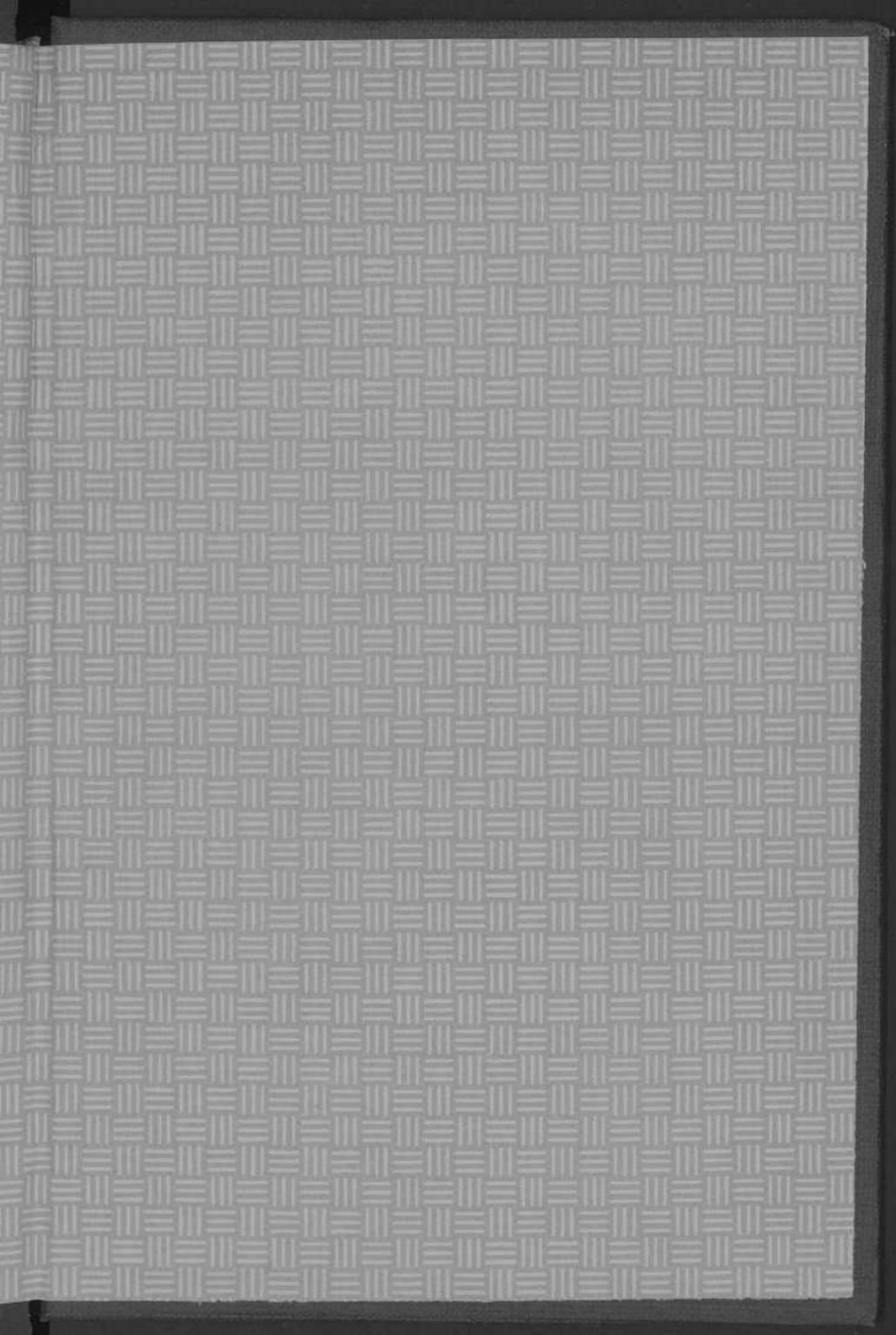
Son los elementos necesarios de las ciencias naturales y exactas. Cómo se reducen a dos primitivos: extensión y ser. Las tres ideas son comunes a todos los hombres. Su facilidad en el acto directo y su dificultad en el reflejo. 368

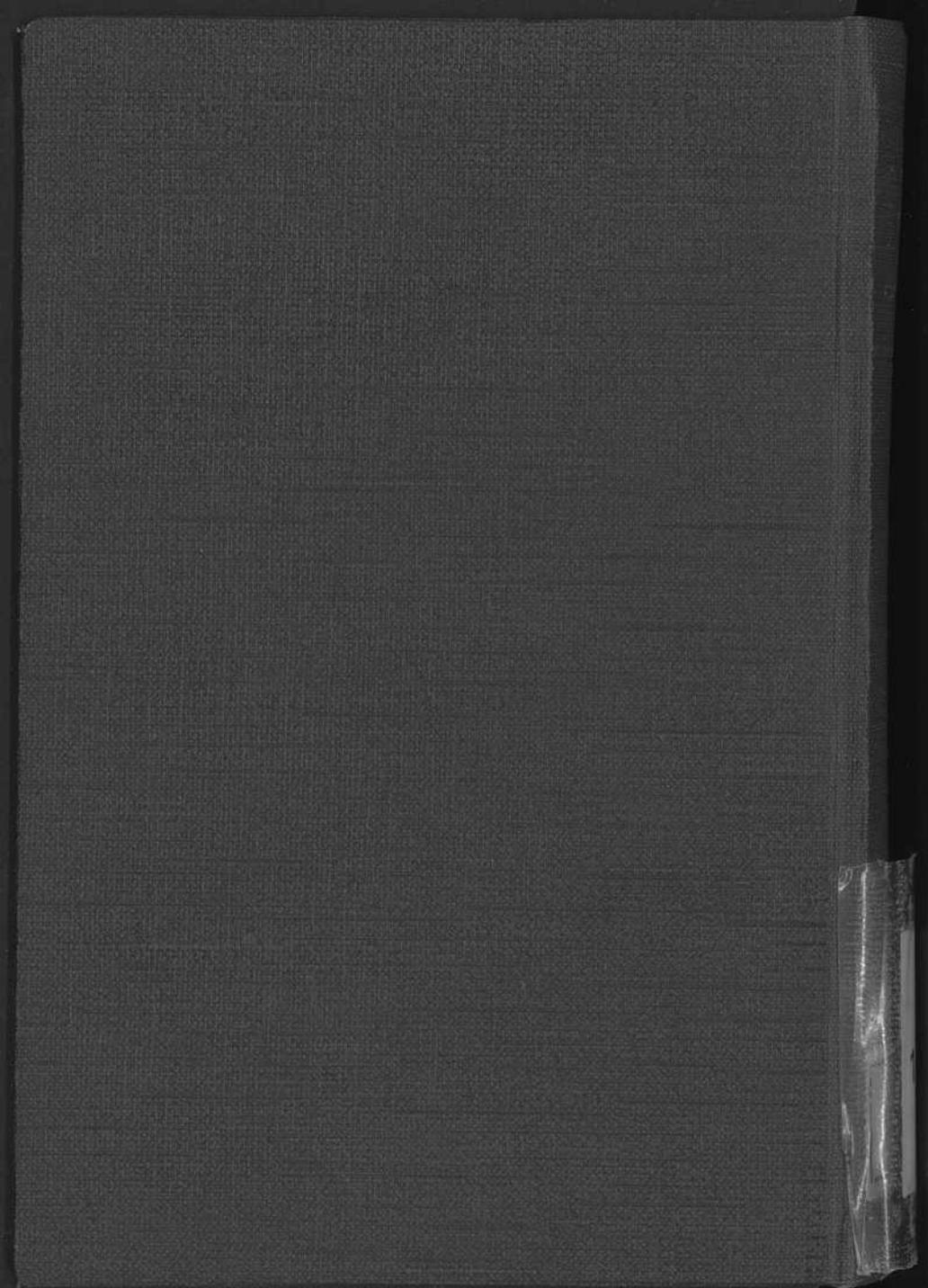












BYRNES
—
OBRAS
COMPLETAS
XVIII

FILOSOFÍA


19414